تحرير: بول فوكنر وتوماس سمبسون

فلسفة الثقة

إسهامات مميزة مُطوَّرة وتأسيسية

ترجمة

د. مصطفى سمير عبد الرحيم

نديم للترجمة







ابن النديم للنشر والتوزيع

دار الروافد الثقافية - ناشرون

فلسفة الثقة

إسهامات مميزة مُطوّرة وتأسيسية

العنوان الأصلي للكتاب

PHILOSOPHY OF TRUST
Paul Faulkner and Thomas Simpson

فلسفة الثقة

إسهامات مميزة مُطوّرة وتأسيسية

ترجمة: د. مصطفى سمير عبد الرحيم

الطبعة الأولى، 2022

عدد الصفحات: 519

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-614-466-131-4

الإيداع القانوني: السداسي الأول/ 2022

ابن النديم للنشر والتوزيع

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر

ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد

تلفاكس: 88 97 25 41 213+

خلـــوي: 03 76 20 661 213+

Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

خلوي: 28 28 69 3 961+

هاتف: 37 04 74 1 961+

ص.ب. 113/6058

الحمـراء، بيروت–لبنان

Email: rw.culture@yahoo.com
info@dar-rawafed.com
www.dar-rawafed.com

ابن النديم للنشر والتوزيع دار الروافد الثقافية - ناشرون

تحرير
بول فوكنر وتوماس سمبسون

فلسفة الثقة

إسهامات مميزة مُطوِّرة وتأسيسية

ترجمة
د. مصطفى سمير عبد الرحيم





يقول تلميذ فيتغنشتاين وصديقه الطبيب النفسي موريس كونر دروري:

'أخبرتُ فيتغنشتاين أنني كنت أقرأ لبعض آباء الكنيسة الأوائل، في تلك اللحظة لترتليان.

فيتغنشتاين: أنا سعيد أنك تفعل ذلك. واظِب على ذلك.

دروري: كنت أقرأ لأوريجانوس سابقاً. مما درّسَه أوريجانوس أنه في نهاية الزمان سيكون هناك استرجاع نهائي لكل الأشياء. حتى الشيطان والملائكة الهابطة سيعودون إلى مجدهم السابق. لقد شدّني هذا التصور - إلا أنه أُدين في وقتها بوصفه هرطقة.

فيتغنشتاين: بالطبع يُرفَض. سيجعل كل شيء آخر بلا قيمة. إذا كان ما نفعله الآن لن يُحدِث أي فرق في النهاية، فإن جدية الحياة سيقضى عليها برمتها. دائماً ما بَدت لي أفكارك الدينية يونانية أكثر مما هي توراتية. أما أنا فأفكاري عبرانية بنسبة مائة بالمائة.

دروري: نعم أشعر بذلك، مثلاً، عندما يتحدث أفلاطون عن الآلهة، يفتقد حديثه هذا الشعور بالخشية الذي تشعر به في جميع أنحاء الكتاب المقدس - من سفر التكوين إلى سفر الرؤيا: "وَمَنْ يَحْتَمِلُ يَوْمَ مَجِيئِهِ؟ وَمَنْ يَثْبُتُ عِنْدَ ظُهُورِهِ؟"

فيتغنشتاين: (واقفًا ثابتًا وينظر إليّ باهتمام شديد) أعتقد أنك قلت للتو شيئًا مهمًا للغاية. أهمّ بكثير مما تدرك'

Drury, *The Selected Writings of Maurice O'Connor Drury*
On Wittgenstein, Philosophy, Religion and Psychiatry

المحتويات

مقدّمة المترجم

صدرَ هذا الكتاب عن أوكسفورد عام 2017 وهو الكتاب الثاني الذي أُترجمه في باب فلسفة الثقة بعد كتاب أولي لاغرسبيتز '**الثقة والأخلاق والعقل البشري**' وقد وقع الاختيار على هذا الكتاب لما لعبه من دور مهم بما تضمَّنه من إسهامات مميزة مطوِّرة وتأسيسية عالجت الرؤى السائدة الحديثة حول فلسفة الثقة واستدركتْ عليها نقداً وتصويباً بما جعلها ــ وسيجعلها ــ مرجعاً تأسيسياً مهماً للكتابات الراهنة حول موضوع الثقة والكتابات المستقبلية عنه. ولعلَّ من أهم الكتب التي ألفيتُها معتمدة بقوة على كتابنا هذا الكتاب الموسوعي الصادر عام 2020 '**مرجع روتلج في الثقة والفلسفة**' لجوديث سايمون، حيث أحال المساهمون في هذا المرجع كثيراً على كتاب **فلسفة الثقة** لفوكنر وسمبسون، مما جعلني أتيقّن من مدى أهمية هذا الكتاب ومدى نجاحه في تحقيق هدفه المتمثل في التطوير والتأسيس، من هنا كان هذا أحد العوامل الداعية إلى ترجمته إلى اللغة العربية.

ومن العوامل الأخرى التي دعت إلى ترجمة هذا السفر المهم هو استيفاؤه أحد الجوانب الأساسية الثلاثة المهمة جداً في تحصيل موضوع الثقة فلسفياً، أولها، الجانب الذي يضم السائد الحديث من الرؤى الفلسفية حول موضوع الثقة، وثانيها، الجانب الذي يضم الاتجاه المعارِض للرؤى الفلسفية السائدة الحديثة؛ وقد أجاد لاغرسبيتز في كتابه المذكور أعلاه في تبنّي هذا الجانب مبيِّناً إشكالات الرؤى الفلسفية السائدة حول الثقة من خلال توظيف أفكار فيتغنشتاين المتأخر في نقدها وبيان حالها لما لأفكار الأخير من دور كبير وهام في الفصل بين الاستعمال الفلسفي واليومي وأهمية الأخير بوصفه قاعدة ومعياراً. أما الجانب الثالث فهو

القراءة الدينية للثقة، فكما هو معروف تُعدّ الثقة بالله سمة مميزة ومحددة لأسلوب حياة معين اعتاد عليه البشر على مَر الأزمان فلابد من أخذها بعين الاعتبار. يمكن القول إنّ كتابنا هذا أجاد أيضاً في هذا الجانب من خلال المساهمة المتمثلة في الفصل السادس عشر "'الثقة أساسية'، لوغستروب وأسبقية الثقة"، فـ لوغستروب هو فيلسوف ولاهوتي دنماركي معروف في فلسفة الأخلاق صدرت له عدة كتب، من أهمها كتاب **المطلب الأخلاقي**، إذ تناول فيه موضوع الثقة قبل الفلاسفة الذين مثّلت كتاباتهم شرارة انطلاق الأبحاث الفلسفية حول الثقة أمثال أنيت باير وآخرين إلا أنه لم يكن معروفاً في وقتها بما يكفي ليؤثر على الرؤى التي سادت على يد باير ومن تبعها. رغم أنّ كتابنا هذا أجاد في الجانب السائد حول الثقة وكذلك في الجانب الديني إلا أنني أضفت إليه ملحقاً بترجمتي يتناول مفهوم الثقة الدينية من منظور فلسفي عند النبي إبراهيم عليه السلام أثناء امتحانه بذبح ابنه؛ وهذا الملحق هو الفصل الثاني، بعنوان 'الإيمان عند إبراهيم: الإيمان بوصفه ثقة واعتقاداً وامتثالاً'، من كتاب **الإيمان والعقل من أفلاطون إلى بلانتنغا** لـ ديوي هويتنغا. يُعدّ هذا الملحق من أفضل المساهمات التي تناولت موضوع الثقة الدينية وقارنتها بالثقة الإغريقية.

يجدر التنبيه إلى أنه يفضّل أن يطّلع القارئ على كتاب لاغرسبيتز السالف الذكر أولاً ليتيسّر له تمام فهم مقالات كتاب **فلسفة الثقة** وإدراك عمق الإشكال الواقعة فيه الرؤى السائدة حول موضوع الثقة قبل أن يتبنى أيّاً منها، وأرجو منه أيضاً أن يُطيل النفس في قراءة كتاب **فلسفة الثقة** هذا فبعض فصوله، إن لم يكن كلها، تحتاج إلى قراءة متأنية وربما أكثر من مرة ليس ذلك لتشعّب وربما صعوبة الأفكار المطروحة فيها فحسب، بل لأنّ هذا هو ما ميّز المسار الفلسفي المتطور حول موضوع الثقة على وجه الخصوص. إذ الكثير من الأفكار الناقدة والداعمة التي تشكّلت فلسفيًا حول موضوع الثقة قامت على التأني في قبول الأمثلة التي قامت عليها أفكار الفلاسفة وعدم الاكتفاء بها دون غيرها.

يتألف هذا الكتاب من خمس عشرة مقالة ساهمَ فيها سبعة عشر مؤلِّفاً بعضهم

معروفين جيداً في مجال الثقة بسبب مساهماتهم الجوهرية فيه وبعضهم الآخر له تبصّرات أصيلة تستحق أخذها بعين الاعتبار. تدور هذه المقالات بشكل عام حول علاقة الثقة بالتعاون، وعلاقة الثقة بالمعرفة، وعلاقة الثقة بالفلسفة الاجتماعية. لكنّ ثراء هذه المقالات لا يقتصر على ذلك بل يتعداه إلى معالجة طبيعة الثقة وأنواعها، القضايا المنهجية في دراسة الثقة، العقلانية المعرفية والعملية للثقة، التوقعات المعيارية المقترنة بالثقة، العلاقة بين الثقة والجدارة بالثقة، العلاقة بين الثقة والاعتقاد، سيكولوجيا الثقة، تطور الثقة، مختلف الأفعال الكلامية التي يبدو أنها "تستدعي الثقة (لاسيما الوعد، الشهادة، التأكيد)، والثقة بالمجموعات وفيما بينها.

لم أرَ أنّ هنالك داعياً للتفصيل في حال كل فصل هنا فقد أجاد المحرران في الفصل الأول في بيان ذلك فليراجع هناك. لكن بقيّ تنبيه أخير يفضّل أن يطّلع القارئ على **ثبت المصطلحات** أولاً ليعلم المعنى الذي اختره كمقابل للفظة الإنكليزية الأصلية وأرجو أن يتسع صدره لخفاء وربما للطافة الفروق بين ما قد يظنها من المترادفات، إذ مبحث الثقة حافل بمثل هذه الألفاظ المتشابهة للوهلة الأولى والمختلفة عند تحرّي الدقة وهنا أدعو القارئ إلى أن يستحضر قول فيتغنشتاين لصديقه دروري عندما سأله الأخير عن حال منهج هيغل- كما يروي دروري ذلك في كتابه الماتع **نصوص مختارة عن فيتغنشتاين والفلسفة والدين والطب النفسي**:

دروري: وماذا عن هيغل؟

فيتغنشتاين: 'يبدو لي أنّ هيجل دائماً ما كان يريد أن يقول إنّ الأشياء التي تبدو مختلفة هي في الواقع متشابهة. في حين ينصب اهتمامي على إظهار أنّ الأشياء التي تبدو متشابهة هي في الواقع مختلفة. كنت أفكر في استخدام اقتباس من الملك لير كشعار لكتابي: "سأعلمك اختلافات"'

أتقدّم بجزيل الشكر والامتنان إلى دار ابن النديم ـ الروافد الثقافية على ما بذلوه من جهد وتفان في خدمة هذا العمل ليرى النور بأبهى صورة.

وأخيراً، فإنّي أحمدُ الله العزيز الكريم، وأشكره على نعمه الدائمة عليّ التي لولاها لما تمكّنت من إتمام هذا العمل. وأسأل الله جلَّ في عُلاه أن يجعل هذا العمل خالصاً له وحده، ويبارك فيه، وينتفع به أُناس كُثر. هذا وصلى الله على من بُعث رحمة للعالمين، والحمد لله رب العالمين.

د. مصطفى سمير عبد الرحيم

21/ 10/ 2021م

15 ربيع الأول 1443هـ

mustafasamir16@gmail.com

الفصل الأول

تمهيد

بول فوكنر وتوماس سمبسون

تُعدّ الثقة أمراً أساسياً في حيواتنا الاجتماعية. فنحن نعرف من خلال الوثوق بما يُخبرنا به الآخرون. ونتصرّف على هذا الأساس، وعلى أساس الثقة بوعودهم والتزاماتهم الضمنية. فالثقة أمر أساسي لعيش حياة مشتركة معاً. إضافة إلى ذلك، وعلى نحو غير ذرائعي، الإنّ علاقات الوثوق هي نفسها لها قيمة كبيرة. في الوثوق بالآخرين، نُدرك أشكالاً مميزة من القيمة.

يضم هذا المجلّد مقالات فلسفية جديدة حول الثقة. وهذا الأمر بحد ذاته، يساعد في معالجة الإهمال النسبي الذي عانى منه هذا الموضوع في الفلسفة الإنكليزية. يبرز هذا الإهمال للعيان على نحو خاص عند مقارنته مع كمية الأعمال حول مفاهيم ذات أهمية مماثلة، مثل المعرفة، أو العدالة، أو الصدق. يستحق هذا الإهمال العلاج بسبب أهمية كل من الثقة وفائدتها الجوهرية. تتمثل مهمة هذا التمهيد في توضيح أهمية هذا الموضوع، من خلال تتبّع ثلاثة مجالات رئيسية في التحقيق تكون الثقة فيها من الأهمية بمكان. وبما أنّ المقالات تتناول بشكل رئيسي السؤال التحليلي الأساسي لتحديد موقف الثقة وفهمه، فإنّ هذا يساعد أيضاً في تهيئة المجلّد وجعله في السياق الفكري. وفيما يتعلق بالفائدة الجوهرية للموضوع، نترك المقالات تتحدث عن نفسها. عندئذ ستوجِّه ملخّصات كل فصل القراء إلى محتويات الكتاب.

1. الثقة والتعاون

تُعدّ مقالة أنيت باير **'الثقة وما يُضاد الثقة'** (1988) نقطة انطلاق للتفكير الفلسفي المعاصر حول الثقة. حيث كانت ورقتها محل استشهاد على الدوام بسبب تفسيرها للثقة، فوفقاً لها: الثقة هي اعتماد المرء على حسن نية الشخص الآخر تجاهه. ومع ذلك، فإنّ أسبابها لتناول هذه النقطة وثيقة الصلة بالموضوع هنا. حيث تبدأ بالإشارة إلى 'الصمت الغريب' حول الثقة في المعتمد الفلسفي الأخلاقي، وتحديداً بشأن سؤال بِمَن يجب أن أثق، وبأي طريقة، ولماذا (ص 232). وللإجابة عن ذلك، يجب أن نعثر على ضابط للحكم على علاقات الثقة من منظور أخلاقي. تنبع أهمية القيام بذلك، وتفسيرها للصمت الغريب، من نفس الادعاء.

يتمثّل ادعاؤها الرئيسي في أنّ العَقد بين الأشخاص الأحرار ذوي القدرات والسلطات المتساوية تقريباً هو نموذج فقير بالنسبة لمجالات الحياة الأخلاقية، التي نتعاون ونهتم ببعضنا بعضاً فيها. تسوِّغ باير ذلك من خلال ملاحظة تنوّع العلاقات حيث يكون انعدام المساواة في السلطة حقيقةً أساسية. من المؤكد أنّ هذا هو الحال من الناحية الوصفية، حيث يتم تمييز الكثير من العلاقات بانعدام المساواة في السلطة ــ تأمل في العلاقات التي بين الطفل والأبوين، أو بين الزوج والزوجة، أو بين الشخص المعاق ومقدّم الرعاية، أو بين المواطن والمسؤول الحكومي. في بعض الحالات، وإن لم يكن في كلها بالطبع، لا يُمثّل ذلك مشكلة من الناحية المعيارية. لكنّ هذه المعيارية لم تُقيَّم بشكل جيد من حيث متى يكون الشخص ملزماً بالحفاظ على العقد. ليس هذا فقط لأنّ شروط هذه العلاقات لم تُنظَّم بالفعل عن طريق العقد، بل بشكل أكثر جوهرية، لأنّ هذه العلاقات لم يتم اختيارها ــ غالباً وأحياناً غير مختارة بالعادة، على الأقل من لدن أحد الأطراف. في المقابل، تكون العقود ملزمة فقط عندما يتم إبرامها بحرية. والشيء نفسه ينطبق على الوعود.

تعتمد باير على هذا الملحظ لتقويض رؤية ليبرالية أوسع، تكون فيها طوعية العلاقات شرطاً لإمكانية احترامها. تقع التعاقدية في نفس الفخ. فشعارها الرئيسي، ما سيوافق عليه الناس في ظل ظروف محددة بشكل مناسب، يفشل بالمثل في

معالجة أخلاقية العلاقات غير الطوعية. في المقابل، يمكن أن توجد الثقة في علاقات التعاون والرعاية التي لم يتم اختيارها. لذا، فإنّ الهدف الرئيسي لباير هو توفير ضابط لتقييم متى تكون علاقات الثقة مقبولة من الناحية الأخلاقية. إذن، تنبع أهمية تناول الثقة من عدم اكتمال النظرية الأخلاقية الموروثة.

يربط تفسيرها للصمت الغريب ادعاءها الرئيسي بموقف كبار فلاسفة الأخلاق القدماء. حيث كانوا رجالاً، يتمتع معظمهم بموارد مستقلة، وكثير منهم عزاب أو عزاب فاعلون، في سياق كان يُعتمد فيه على النساء لخدمة الرجال. حيث تكتب أنه ينبغي ألا يُدهشنا:

> أنهم تمكّنوا من إبعاد شبكة الثقة التي تربط معظم الفاعلين الأخلاقيين مع بعضهم بعضاً إلى الخلفية الذهنية، وتركيز اهتمامهم الفلسفي بشكل محدد للغاية على العلاقات الهادئة البعيدة بين الغرباء البالغين الأحرار والمتكافئين إلى حد ما، مثلاً، عُصبة الذكور فقط... ستكون العلاقات بين المتكافئين وغير الحميميين هي المعيار الأخلاقي للذكور البالغين الذين تكون تعاملاتهم مع الآخرين بشكل رئيسي تعاملات تجارية أو اجتماعية مقيدة مع ذكور في وضع مماثل. لكن بالنسبة إلى العشاق، والأزواج، والآباء، والمرضى، والصغار، وكبار السن، فإنّ العلاقات الأخرى بإمكاناتها ومخاطرها الأخلاقية ستكون مقلقة بشكل أكبر. (ص 248)

بالتوازي مع المساواة التي يفترضها أعضاء العصبة، تقترح باير العلاقات بين الأطفال الرضّع والأبوين بوصفها نموذجاً بديلاً من العلاقة يجب أن تتناوله النظرية الأخلاقية.

تُعدّ ادعاءات باير ضد التعاقدية والليبرالية قابلة للطعن. فعلى سبيل المثال، يتناول جون لوك بشكل صريح الحقيقة الوصفية لانعدام المساواة في السلطة، مجادلاً بأنها لا تُشكِّل أي مانع أمام عقيدته التعاقدية (*Two Treatises*, II.8). بيدَ أنّ باير محقة بالتأكيد في وجود إغفال هنا وقد كان عدم شمول العقد لأنماطٍ من التعاون الفعلي كذلك نقطة انطلاق لتحقيقٍ واسع النطاق حول الثقة خارج الفلسفة.

بعد ملاحظة أنّ الكثير من التعاون يحدث خارج العقد، سعى علماء الاجتماع من مختلف التخصصات إلى تفسير كيف يمكن للثقة أن تحافظ على التعاون. تَحفَّزَ العمل المعاصر حول الثقة من خلال المؤلَّف البارز **الثقة: تكوين العلاقات التعاونية وكسرها** (1988)، تحرير ديغو غامبيتا. إذ ضمَّ هذا المجلّد علماء من الفلسفة والاقتصاد والتاريخ وعلم الحيوان وعلم النفس والانثروبولوجيا وعلم الاجتماع. على الرغم من أنّ المساهمين لم تكن لديهم رؤية فكرية موحّدة، إلا أنّ دراسة أنتوني باجدن لبعض الاقتصاديين السياسيين من نابولي في القرن الثامن عشر توضّح نوع الاهتمام المُحرِّك لأعمالهم. حيث يورد شرحهم لكيفية قيام حكام إسبانيا الجدد، آل هابسبورغ، بتحويل دولة تجارية كانت مزدهرة ذات يوم إلى خرابة من الناحية الاقتصادية. لقد قاموا ذلك من خلال تدشين قانون شرف ارستقراطي حلَّ روابط الثقة الموجودة مسبقاً والتي كانت قائمة على الفضيلة المدنية. وبالمثل، اقتنصت الأعمال اللاحقة المؤثرة هذه الفكرة. فعلى سبيل المثال، تناولَ فرانسيس فوكوياما (1995) العلاقة المتبادلة بين الروابط البين-شخصية والآفاق الاقتصادية الوطنية؛ وبحثَ عمل روبرت بوتنام حول رأس المال الاجتماعي (1995، 2000) العواقب السياسية لتلك الروابط.

في حين أنّ هذا التركيز على الكيفية التي تحافظ بها الروابط الاجتماعية الموجودة مسبقاً على التعاون ليس جديداً، إلا أنّ العمل على الثقة في سياق فهم التعاون تضاعفَ بشكل كبير منذ ذلك الوقت. تُعتبر الثقة بوصفها أساساً للنظام الاجتماعي فكرة مترسّخة في علم الاجتماع، عند الرواد الأوائل أمثال إميل دوركايم (2013 [1893]) وجورج سيميل (1990 [1900]، 1950)، واستمرت من خلال نيكلاس لومان (1979 [1968]؛ لمطالعة الأعمال الاجتماعية الكلاسيكية، انظر Mistzal 1996 وMllering 2006). كان التباين الفردي في الميول المفعمة بالثقة وآثاره السمة المبكرة لعلم النفس (e.g. Rotter 1967, 1971, 1980). لكنّ الأعمال الحديثة توسّعت بشكل كبير إلى ما وراء هذه التخصصات. ربما تُعدّ الثمرة الأكثر إثارة للإعجاب هي سلسلة مؤسسة راسل سيج حول الثقة، مع ستة عشر

مجلّداً مطبوعاً، مشتملة على مساهمات من المنظورين النظري والتجريبي. ومن المجالات التي ركّزت بشكل خاص على الثقة هي Organizational and Management Studies (انظر Kramer & Tyler 1996; Bachmann & Zaheer 2006, 2008). أما المقدِّمات العامة المتاحة لمجموعة الأعمال حول الثقة فتشمل Kohn (2008) و(2014) Hawley؛ كما أنّ المراجع المذيّلة الممتازة لـ Karen Cook تلبّي نفس الغرض (2011). ومن الفلاسفة القلائل الذين استلهموا بشكل مباشر من هذا النوع من الأعمال الفيلسوف Martin Hollis (1998). إذن، المصدر الأول الباعث على الاهتمام بموضوع الثقة هو الأسئلة الأساسية حول شروط إمكانية النظام الاجتماعي، وأدوار الأخلاق والتعاطف والعقلانية في إدامته. تُعدّ هذه الأسئلة فلسفيةً وتجريبيةً على حد سواء. من الواضح أنّ الثقة تلعب دوراً مهماً في المساعي الفلسفية للإجابة عليها أكثر مما تمّ تقديره حتى الآن.

2. الثقة والمعرفة

تتيح الثقةُ المعرفةَ عبر الشهادة. وهذا هو المصدر الثاني الذي يبعث على الاهتمام. أثارَ كتاب **الشهادة: دراسة فلسفية** لـ C. A. J. Coady (1992) الاهتمام الفلسفي الحالي بـ إبستمولوجيا الشهادة. مستلهِماً من توماس ريد، دافعَ كودي عن النزعة اللااختزالية للشهادة، والرؤية الجامِعة التي مفادها أنّ تسويغ تصديق [الاعتقاد بـ] الإفادات الشهادية **فريد** بطبيعته، ويشبه المصادر الأساسية الأخرى للاعتقاد مثل الإدراك الحسي أو الذاكرة؛ وأنّ السامعين لديهم استحقاق مبدئي لتصديق ما يقال لهم. يُعارض هذا الرؤية الاختزالية لديفيد هيوم، التي ترفض كلا المتحدينِ: حيث يكون تسويغ الاعتقاد القائم-على الشهادة استقرائي، قائم على الاقتران المرصود في الماضي بين إفادات أنّ ع وكون الحال أنّ ع أو ليس ع؛ وبالتالي فإنّ الدليل على مثل هذا الاقتران المرصود مطلوب للاعتقاد المسوّغ. اتضحت الاستراتيجية الأساسية للنزعة اللااختزالية الكلاسيكية من خلال عنوان مناقشتين سابقتين لريد: 'التناظر بين الإدراك، والاعتبار الذي نمنحه للشهادة

البشرية' (**تحقيق في العقل البشري**، 6.24. صيغت على هذا النحو، الاختزالية واللااختزالية متعارضتان لا متناقضتان).

هنالك شيء صحيح وشيء خاطئ حول لااختزالية ريد. فعبارة 'لقد أخبَرَتني بذلك' غالباً ما تكون دفاعاً مرْضياً عن سبب اعتقاد شخص ما أنّ ع. يُفسّر الاستحقاق المبدئي لتصديق إفادة ما الذي يدافع عنه اللااختزاليون نجاح ذلك الدفاع بشكل جيد. (يمكن للاختزالية المخفَّفة، التي لا تؤيد إلا التسويغ الاستقرائي للاعتقاد القائم على الشهادة، أن تؤيد الاستحقاق المبدئي؛ على سبيل المثال Adler 2002). في المقابل، ومع أنه ليس خاطئاً بشكل مؤكد، إلا أنّ العديد من الإبستمولوجيين لم يقتنعوا بالتشابه المزعوم بين الشهادة والإدراك الحسي. وبوصفها مصدراً للمعرفة، تعتمد الشهادة بشكل أساسي على إرادة الآخرين، أي الشهود، لكنّ الأمر ليس كذلك مع الإدراك الحسي. وهذا يجعل السامعين عرضة للخداع. إضافة إلى ذلك، ليس هنالك حاجة إلى الأسباب للخداع. لذا، فإنّ التشابه ينهار عند نقطة حاسمة. إنّ المصادر الإبستمية البحتة للنزعة اللااختزالية الكلاسيكية غير مجهّزة لتفسير لماذا يختار المتكلمون ـ كسبب عملي ـ أن يشهدوا بالصدق. وكما يعلّق برنارد وليامز بامتعاض عن فكرة ذات صلة، إنّ الحجة المتعالية بشكل عام التي يقدّمها كودي 'لا تقدّم الكثير لمساعدتنا على فهم كيف أنّ هذه الممارسات اللغوية [الخاصة بالتوكيد] تنجو من مقدار الإساءة الذي تتلقاه بانتظام عاماً بعد عام' (Bernard Williams 2002: 86).

يسوّغ اقتراح بديل قبول الشهادة على أساس الالتزام الذي يتعهّد به الشاهد في تأكيد ع. يقدّم J. L. Austin شرحاً أولياً عن التشابه بين الشهادة على معرفة أنّ ع والوعد. ففي كلتا الحالتين، 'أُلزم نفسي بالآخرين.... عندما أقول "أنا أعرف"، أتعهّد للآخرين: أُعطيهم حُجيّتي لقول إنّ "س هي ع"' (1961 [1946]: 368). وفي الآونة الأخيرة، جعلَ ريتشارد موران التشابه مركزياً في 'رؤيته التطمينية' عن الشهادة، التي وفقاً لها يكون الإدلاء بالشهادة ـ إخبار الشخص بشيء ما ـ 'افتراضاً صريحاً لمسؤوليات محددة من جانب المتكلّم. لا يُعدّ هذا أكثر (أو أقل)

غموضاً من الكيفية التي يُغيّر بها العقد أو الاتفاق الصريح مسؤوليات المرء' (2006: 288-9). تُعد الرؤية التطمينية لموران نموذجاً من بين مجموعة من الرؤى ذات الصلة (انظر أيضاً Ross 1986; Elgin 2002; Hinchman 2005). من الواضح أنّ هذه الرؤى ليست اختزالية. لكنها تختلف عن اللااختزالية الكلاسيكية في تأسيس الأهمية الإبستمية للشهادة على المواقف العملية التي تؤسس وتسوِّغ العلاقات البين-شخصية. يتمثل عامل الجذب الرئيسي للتفسيرات التطمينية في أنها تُضفي معنى على الفينومينولوجيا الأخلاقية والبين-شخصية للشهادة، وعلى كيف أنّ مسوِّغ الاعتقاد هو الشخص الذي يشهد وليس مجرّد ما يؤكده. تتضح الفينومينولوجيا بشكل جيد عند المقارنة مع كيف يكون الشعور عند عدم التصديق. وكما تعلّق إليزابيث أنسكومب، 'إنها إهانة وقد تكون مضرّة ألا تُصدَّق' (1979: 150). عندما أُصدِّق شخصاً ما، فأنا أُظهر احترامي له.

يمكن القول، إذن، إنّ الثقة مطلوبة بوصفها جزءاً من تفسير كيف يمكن أن تعمل الشهادة على التطمين. يكون الأمر كذلك فقط ــ كما يجده الكثيرون جذاباً ــ في الحالات الناجحة من التبادل الوعدي، حيث تكون، عندئذ، الاستجابة المناسبة للوعد المقدَّم هي الثقة بأنّ الوعد سيتم الوفاء به، على أساس الثقة بمقدِّم الوعد. ما دامت الشهادة الناجحة، في الحالة العادية، تعتمد على نفس الحقيقة الاجتماعية الرئيسية، أي الالتزام، فإنّ الاستجابة المناسبة للشهادة المقدَّمة هي الثقة أيضاً، الظاهرة في تصديق المتكلِّم. قدّم بول فوكنر (2011) تفسيراً لكيف يمكن أن يكون ذلك عقلانياً ــ كيف يمكن أن تسوِّغ الثقة قبولاً معقولاً للشهادة. حيث اقترحَ أنّ س يثق بشكل عاطفي بـ ص إذا وفقط إذا كان س يعتمد على قيام ص بـ فاي، ويَتوقع من اعتماده على ص أن يحفّز ص على فعل فاي ــ ذلك أنّ اعتماد س على ص يجب أن يكون السبب الذي بموجبه يقوم ص بـ فاي (2011: 143-50). نتيجة لذلك، تكون الثقة العاطفية موقفاً شروعياً منتَزعاً [bootstrapping attitude]: يمكنني أن أختار الوثوق بشخص ما عاطفياً وقيامي بذلك يخلق الأسباب التي تسوِّغ هذا الموقف. من خلال الاعتقاد بأنك تُدرك اعتمادي على قيامك بـ فاي وافتراض أنك ستأخذ

اعتمادي على قيامك بـ فاي كسبب للقيام بـ فاي، فإنني أفترض أنك ستقوم بـ فاي، الذي في حالة الشهادة هو إخباري بالصدق لأنني أحتاجه. بغض النظر عن تفاصيل التفسير، وبالنظر إلى الصلات بين التأكيد والالتزام والثقة، فإنّ الأخيرة يمكن القول يجب أن تلعب دوراً ما في تفسير كيف نصدّق المتكلمين وكيف نتعرّف على ما يعرفه المتكلمون. لا يُعدّ هذا مفاجئاً نظراً إلى أنّ العلاقة المتبادلة ــ حتى التشابك ــ بين الأسباب الإبستمية والعملية الموجودة في الشهادة موجودة أيضاً في موقف الثقة.

3. الثقة والفلسفة الاجتماعية

أما المصدر الثالث الباعث على الاهتمام في الثقة فينبع من المجالات المتفاوتة للتحقيق الفلسفي التي تهتم بالعلاقات بين الأشخاص. تلك التي تكون في الغالب في نطاق الفلسفة العملية. فقد جادلت أُنورا أُونيل على نحو بارز لصالح أهمية علاقات الوثوق بوصفها حالة ظرفية قيّمة يجب أن تُشكِّل أساساً للظروف الخارجية العامة وهدفاً لها. ففي الأخلاق البيولوجية، اقترَحت الثقة بوصفها نموذجاً للعلاقات بين المريض والطبيب، في مقابل تلك الخاصة بتعزيز الاستقلالية الفردية، وجادلت بأنّ الجهود المبذولة لتحقيق الأخيرة قد قوّضت الأولى (2002a). يجب ألا تُقايَض الثقة على هذا النحو. كما أنّ قلقها من أنّ السعي غير التفكّري وراء المُثل العليا الأخرى قد يكون له تأثير تقويضي مماثل واضحٌ أيضاً في **محاضراتها [الإذاعية]** ريث حول الثقة والحياة العامة، حيث استقصت فقدان الثقة في المهن والمؤسسات في المملكة المتحدة (2002b). تكمن المفارقة في أنّ أنظمة المساءلة التي تهدف إلى زيادة الجدارة بالثقة لها تأثير يقوّض من الثقة. يوضّح عمل أُنيل بشكل جيد السؤال العام، الذي من المرجّح ألّا يسمح إلا بسلسلة من الإجابات التدريجية: فيما يتعلق بأي مجال من مجالات الأخلاق التطبيقية، إلى أي مدى تُعتبر الثقة هدفاً أو نموذجاً قيّماً؟ هنالك مجموعة متنوعة من المجالات المعاصرة يتكرر فيها هذا السؤال تتضمن الأعمال المصرفية، الشرطة والقانون؛

السياسة والسياسيون، التقنيات مثل الانترنت والروبوتات والتعديل الجيني، والذكاء الاصطناعي؛ العلاقات الدولية؛ مراقبة الحكومة والشركات؛ وغيرها من العمليات الأمنية غير المصرّح بها.

العديد من هذه هي أمثلة حديثة ومحددة عن المخاوف المترسّخة من الفلسفة السياسية الحديثة المبكرة، تكون فيها الثقة شرطاً للحكومة الشرعية ونتيجة لها. يستدعي الطابع المطلق للحاكم عند هوبز السؤال اللوكّي [نسبة إلى جون لوك]: لماذا نُطيعه؟ إنّ اقتراح هوبز أكثر دهاءً من التهديد الصريح للحاكم بالعنف القسري الهائل. يستمد التهديد تفويضه من الناس بوصفه وسيلة للفرار من حالة الطبيعة، التي من خلالها تتحد مجموعة من الإرادات مؤلّفة 'وحدة حقيقية' (Leviathan, §17). يجب أن يُطيع الشخصُ الحاكمَ لأنّ، في كونه مفوَّضاً على هذا النحو، تكون إرادة الحاكم هي إرادته. كان لاستياء لوك من هذه الإجابة وبديله لها تأثير أكبر. ففي حين أنّ هوبز يتنبأ فقط، كمسألة وصفية، أنّ الحاكم سيتصرف لصالح رعاياه، إلا أنه بالنسبة إلى لوك، هذا مطلب معياري. يجب على المشرِّع أن يسنّ قوانين لصالح الناس. إنه يُمسك بالسلطة في 'ثقة الائتمان'. وبذلك يكون النجاح في الحفاظ على الحقوق الطبيعية للمواطنين، خاصة الحفاظ على الأملاك، شرطاً من شروط الحكومة الشرعية. لذا، فإنّ الوفاء بالثقة هو مطلب سياسي للشرعية؛ ونتيجة لذلك، يجب أن تتمتع الحكومات بالسلطات اللازمة لتسديد تلك الثقة. يوضّح تفسير لوك للعلاقة بين الحكومة والمحكومين بوصفها علاقة ثقة الملكية الأساسية والغرض من السلطة ـ إنها تُزاوَل نيابة عن أولئك المحكومين. يركّز الجانب المختلف من التقليد الليبرالي على الموقف المناسب للمحكوم تجاه مَن هم في السلطة. إنّ نقاط الضعف في الطبيعة البشرية، ومخاطر إساءة استخدام السلطة، والإغراءات والفرص للقيام بذلك تعني أنّ الموقف الافتراضي يجب أن يكون عدم الثقة (e.g. Hardin 2002). تُعدّ كيفية التوفيق بين هذه الدعاوى، أو في الواقع صحتها، بطبيعة الحال، مسألة أخرى.

تُعدّ الثقة مهمة من الناحية السياسية ليس فقط فيما يتعلق بالشرعية. بل مهمة

أيضاً للاستقرار. لقد كان الهدف من اهتمام راولز بالاستقرار هو مفاهيم العدالة. فمفهوم العدالة، تحديداً، يجب أن يولِّد تأييده الخاص بين أولئك الذين يعيشون في مجتمع تكون بنيته الأساسية مميزة للغاية، بحيث يرغبون في العيش بما يتوافق مع مبادئه (Theory of Justice, §24). يُعدّ هذا الشرط شرطاً متطلِّباً، فهو يستبعد المفاهيم الطوباوية للعدالة التي لا يمكنها أن تحظى بدعم من ناس كما هم في الواقع. ونتيجة لهذا المطلب، فإنه بقدر ما يبقى التعاون خارج شبح العنف مستمراً من خلال الثقة، تُصبح تلك العوامل التي تقوّض الثقة أو تدعمها من الناحية التجريبية مهمة من الناحية المعيارية. تُعدّ هذه واحدة من مرتكزات النقاش حول أخلاقيات الهجرة (Pevnick 2009; Miller 1995). لكنّ المسألة تتكرر على نطاق أوسع. فقد جادل كل من النقاد المحافظين والاشتراكيين للرأسمالية الليبرالية الجديدة بأنّ هيمنة السوق بوصفه وسيلة للتبادل تقوّض الشروط التي تجعل التبادل السوقي ممكناً في المقام الأول. فهي تقوم بذلك من خلال إضعاف أو إقصاء روابط الثقة التعاطفية التي يعزِّزها التفاعل غير المتعلق بالمعاملات والتي تقوّي السوق (يقدِّم Bowles 2011 مناقشة نقدية للاعتراض؛ يُعدّ Hirsch 1997 مثالاً على ذلك).

تُعدّ الثقة مهمة كذلك في المجالات غير العملية للفلسفة. ومن الأمثلة على ذلك، خذ بعين الاعتبار فلسفة الدين وفلسفة الفعل. هنالك اهتمامان متصلان ومحوريان في فلسفة الدين هما تقييم الوضع التسويغي للإيمان بالله وتحديد موقف الإيمان. من المعقول أن تُجيب الثقة على كليهما. فالإيمان بالله قد يقوم على قبول الشهادة. والعلاقة بين المؤمن والله، على الأقل في أول الأمر، عبارة عن علاقة ثقة على نحو مميز. (تُعدّ مناقشة الاحتمال الأول حديثة العهد، لكن انظر على سبيل المثال Lamont 2009; Dougherty 2014; Simpson 2014؛ وفيما يتعلق بالأخير، انظر Swinburne 2005; Godfrey 2012; Kvanfig 2016). وفي فلسفة الفعل، تُعدّ الثقة من الناحية المنطقية مطلباً تأسيسياً في الفاعلية المشتركة. علاوة على ذلك، قد يكون الشرط المسبق الذي تتشكّل بموجبه مجموعة الفاعلين على نحو مميز هو الثقة أيضاً. كذلك، إنّ هذا التقصّي لمجالات الفلسفة حيث تكون الثقة فيها مهمة هو تقصّ توضيحي وليس شاملاً.

4. موجز عن الفصول

تستهل فيكتوريا مكغير وفيليب بيتيت الأوراق في الفصل الثاني بورقة 'نظرية تمكين الثقة'

من الشائع أن تنطوي كل من الثقة والاعتماد على الاتكال. تختلف الثقة عن الاعتماد، وفقاً لمكغير وبيتيت، لأنها تتضمن التوقّع الذي مفاده أنّ الشخص الموثوق به سيرى اتكال الطرف الواثق بوصفه **سبباً** للقيام بما يتوقعه الطرف الواثق. يؤكد مؤلفون آخرون في هذا المجلّد أيضاً على أنّ الثقة تتضمن هذا التوقّع، لاسيما داروال وجونز وفوكنر وستيرن. تجادل مكغير وبتيت أنه من خلال إظهار التوقّع الذي مفاده أنّ الطرف الموثوق به سيكون حساساً لاعتمادهم، فإنه يمكن للطرف الواثق زيادة هذه الحساسية بطريقتين مختلفتين. إذ يمكنه إثباتها في سياق معين يكون فيه الطرف الموثوق به حساساً لاعتمادهم على نحو أكثر جدارة بالاعتماد: أي، يميل للاستجابة بشكل مناسب في ظل مزيد من التفاوتات المحتملة في الموقف. وحتى لو كانت حساسية الطرف الموثوق به تلك جديرة بالاعتماد بشكل تام مسبقاً، فيمكنهم إثبات أنها موجودة بمرونة أكبر: فهي أقل عرضة للتثبيط أو التقويض عبر التأثيرات المعطِّلة. هذا يعني أنه من الممكن تمكين الموثوق به من خلال الثقة. في المجموعة المتنوعة من السياقات والعلاقات، يمكن للوثوق بالشخص أن يمكِّنه بالتالي من الارتقاء إلى مستوى التوقعات التي نستثمرها فيه. إذ يمكنه أن يستدعي السمة ذاتها التي تجعل من المعقول بالنسبة إلينا أن نمنحه ثقتنا.

تُشير فكرة أنّ الثقة تتضمن بعض التوقعات التي مفادها أنّ الموثوق به سيستجيب بشكل إيجابي لاعتماد المرء بالنسبة إلى ستيفن داروال في الفصل الثالث إلى أنّ الثقة هي موقف شخصاني مخاطَب. ومع ذلك، فإنّ المواقف الشخصانية-المخاطَبة النموذجية هي مواقف **واجبة**: تفترض مسبقاً وجود علاقات حجيّة ومساءلة. خذ بعين الاعتبار الطريقة التي قد يلوم فيها المرء أو يستاء من شخص ما أخلفَ وعده: تُعطي علاقة الوعد الموعودَ حجيّة تحميل الواعِد مسؤولية القيام بما

وعدَ به؛ وهذه الحجيّة وعلاقة المساءلة المرتبطة بها هي التي تفترضها مواقف اللوم والاستياء التي سيكون الموعود عرضة لها إذا لم يفِ الواعِد بالوعد. على النقيض من ذلك، إنّ الوثوق بشخص ما للقيام بشيء ما يجعل المرء عرضة للانكشاف. لا يمتلك المرء أي حجيّة على الموثوق به ولا يمكنه تحميلهم مسؤولية القيام بما انطوت عليه ثقته بهم. لذا، فإنّ الثقة ليست واجبة. لكنها ذات طابع شخصاني-مخاطَب من جهة أنها تجاوبية على نحو مماثل: إنها تدعو الآخر إلى تبنّي نفس وجهة النظر بشأن ذلك الموقف. ليست هذه دعوة إلى تمييز الحجيّة، بل دعوة إلى تمييز الثقة والرد بالمثل، على نحو جدير بالثقة. لذا، يجادل داروال بأنّ الثقة يمكن مقارنتها بالحب: إنها 'موقف شخصاني-مخاطَب من القلب'

يتبنى إدوارد هينشمان أيضاً، في الفصل الرابع، فكرة أنّ الثقة تتضمن بعض التوقعات التي مفادها أنّ الموثوق به سيستجيب لاعتماد المرء. حيث يقترح أنّ الثقة تتضمن صورة غريسية [نسبة إلى بول غريس] من التمييز المشترك: عند استدعاء الثقة، يمكن للموثوق به أن يمنح الواثق سبباً للفعل أو الاعتقاد مرتكزاً، بشكل جزئي، على تمييز الواثق لنية الموثوق به لإعطاء هذا السبب. ما يؤكد عليه هنشمان هو أمران: إنّ الثقة نتيجة لذلك هي، في جوهرها، علاقة عقلانية؛ وبالتالي، يمكن خيانة تلك الثقة دون أن الإصابة بخيبة أمل أو الإصابة بخيبة أمل دون التعرّض للخيانة. تعكس هذه الاحتمالات كيف أنّ الأسباب التي يتم توفيرها من خلال علاقة الثقة لا ترتكز فقط على جدارة الشخص الموثوق به بالاعتماد بل كذلك على استجابته للحاجة ذات الصلة.

تُعدّ خيانة الثقة أمراً محورياً أيضاً في ورقة كولين أُونيل في الفصل الخامس، حيث يقدِّم تحليلاً للخيانة ولشكل الثقة الذي يمكن خيانته. وفق تفسير أُونيل، يجب فهم خيانة الثقة بوصفها انتهاكاً لالتزام معين قائم على الثقة، تماماً كما تُفهم بطبيعة الحال خيانة الولاء بوصفها انتهاكاً لالتزام معين قائم على العلاقة. يمكن للثقة نفسها أن تمنح الموثوق به التزاماً بالقيام بما انطوت الثقة به على فعله لأنها شكل من أشكال التكريم، وهنا يحاكي أُونيل مكغير وبيتيت. بمجرّد أن يوجد مثل هذا

الالتزام يمكن أن يكون هناك فشل في التصرف بناءً عليه؛ لذا، يمكن خيانة الثقة، حيث يُشكِّل ذلك عندئذ ظلماً فريداً من الطرف الموثوق به.

افترض أنّ الثقة تعرضت للخيانة، سيكون أحد أشكال الشكوى 'لكنني كنتُ أُعوِّل عليك!' تهدف كارن جونز في ورقتها في الفصل السادس إلى فهم الوضع المعياري لهذه الشكوى. تُقدِّم جونز نظرية 'التعويل' للثقة، لذا يمكن التعبير أيضاً عن الشكوى التي تُحقِّق فيها على هذا النحو 'لكنني كنتُ أثق بك!' وفقاً لنظرية جونز، إنّ التوقُّع المؤسِّس للثقة هو أنّ الموثوق به سيستجيب بشكل إيجابي لحقيقة أنّ الطرف الواثق يعوِّل عليه ـ أو يعتمد عليه بطريقة ما. عند توقُّع أن يتصرّف الطرف الموثوق به بناءً على هذا السبب، تكون الثقة وسيلة 'لتوسيع فاعليتنا'، وهو ما يعني تحقيق منافع الفاعلية التعاونية. يترتب على ذلك أنّ القوة المعيارية للشكوى ليست أخلاقية ـ يمكننا أن نتعاون للقيام بأمور غير أخلاقية ـ لكنّ المعايير الخاصة بالثقة تم خرقها. إذن، يرتكز التزامنا بهذه المعايير على مصلحتنا في العيش حيواتٍ اجتماعية تعاونية.

تُعدّ مشكلة عقلانية التعاون محور فصل بول فوكنر. يُنذِر التعاون بأن يُصبح مشكلة من الناحية العقلانية بقدر ما تنطبق الشروط التالية: إنّ الاعتماد له نتيجة هي الأسوأ ـ فنحن نعتمد والآخر يُبرهن على أنه غير موثوق به؛ والتفاعل يكون لمرة واحدة؛ ونحن جاهلون بالدوافع الخاصة بالآخر لكننا نُدرك دافعاً عاماً بأنه غير موثوق به. تكمن المشكلة كما يجادل فوكنر، في الفصل السابع، في أنّ تحقق هذه الشروط أمر شائع. لذا، يجب أن يكون التعاون أقل شيوعاً مما هو عليه في الواقع. إذن ما الذي يُفسِّره؟ ينظر فوكنر في العديد من الحلول القائمة على نظريات الألعاب ويرفضها قبل تفحّص الحل 'القائم على الثقة' وفقاً لهذا الحل، تذوب المشكلة بمجرّد أن يُدرك المرء كيف يمكن للثقة نفسها أن تقدِّم أسباباً للتعاون.

في حين أنّ لعبة ثقة ما بسيطة ـ لعبة الثقة ـ تُعدّ محورية في فصل فوكنر، إلا أنّ لعبة أخرى ـ لعبة Hi-Lo ـ تعدّ محورية في فصل بريند لانو. ففي الفصل الثامن، يتعين علينا أن نتخيل مجدفينِ في زورق من نوع كانو وهما ينجرفان نحو

صخرة ما: من الضروري أن يتجه كلاهما إما إلى اليسار أو إلى اليمين، تبعاً لما يبدو المسار الصحيح الأكثر أماناً لكن بشكل هامشي. بالنسبة إلى لانو، توضّح مشكلة التنسيق هذه عَوَز التفكير الفردي القائم على نظرية الألعاب لأنّ كلاً منهما سيكون لديه تفضيل مشروط فقط: التوجيه إلى اليمين إذا قام الآخر بذلك، أو التوجيه إلى اليسار بخلاف ذلك. وبناء على هذا الأساس من المستحيل تفسير التنسيق. من الممكن حل هذه المشكلة النظرية بسهولة إذا أُضِيفت فِرَق كفاعلين محتملين واعتُبر المجدِّفان فريقاً لأنّ الفريق سيفضّل المسار الصحيح دون قيد أو شرط. ومع ذلك، يجادل لانو، بأنّ فهم التفكير المنطقي للفريق يفترض مسبقاً أنّ العلاقات المفعمة بالثقة تُشكِّل الفريق، والتي بدورها تفترض مسبقاً خلفية من الثقة. وهكذا، يتبين أنّ حلّ مشكلة التنسيق الأساسية يتطلب خلفية من الثقة. لذا، يتبع لانو وفوكنر مسارات حجاجية متوازية للوصول إلى استنتاجات مماثلة.

إنّ الموقف الأساسي للثقة الذي يعتمد عليه فوكنر لتفسير التعاون هو موقف ثنائي الأطراف ('أ يثق بـ ب') بدلاً من الموقف الثلاثي الأطراف ('أ يثق بـ ب للقيام بـ فاي'). إنّ الشكل الثنائي الأطراف، كما يجادل جاكوبو دومينيكيوتشي وريتشارد هولتون في الفصل التاسع، هو الشكل الأساسي للثقة؛ وفي مجادلتهم هذه يخالفون العرف الذي يركّز بشكل حصري على شكلها ثلاثي الأطراف. في هذا الصدد، تكون الثقة أشبه بالحب أو الصداقة؛ حيث يلحظان أنّ المرء لن يفهم حب أنتوني لكليوباترا من خلال العلاقة الثلاثية الأطراف 'أنتوني يُحب كليوباترا لأجل فاي الخاص بها' نفس الشيء ينطبق على الثقة. عادة ما تسوِّغ العلاقة ذات الطرفين ـ وثوقنا بشخص ما ـ حالات الاعتماد عليه بطريقة ما، لذا فهي عادة ما تسوِّغ الثقة الثلاثية الأطراف. لكن يمكن أن تكون هناك ثقة عندما لا تكون هناك فرصة للاعتماد. وبذلك، تكون الثقة في الأساس استعداداً لتسليم السيطرة أو السلطة إلى الشخص الآخر، وهو ما يرتبط بالمواقف التفاعلية.

قد يظن المرء أنّ تسليم السيطرة، على غرار تسليم مجموعة من مفاتيح السيارة، هو شيء يمكن أن تقرر القيام به. لكن أن يكون بإمكان المرء أن يقرر

الوثوق هو شيء يعارضه بنجامين مكمايلر في الفصل العاشر. يمكن للفعل أن يكون مراداً ــ يمكن للمرء أن يقرر التصرّف ــ فقط لأنّ المرء يمكنه أن يتصرف لأي سبب، سواء كان ذلك جيداً أو سيئاً. لذا، يمكن للمرء أن يقرر التصرّف بطريقة متسمة بالثقة ــ التصرّف **كما لو** كان موثوقاً به. لكن لا يمكنه أن يقرر الثقة **بالطريقة التي يمكنه أن يقرر بها التصرّف** لأنه لا يمكنه أن يثق إلا لأنواع معينة من الأسباب. في هذا الصدد، يجادل مكمايلر بأنّ الثقة مثل الاعتقاد. لا يمكن للمرء أن يعتقد أنّ ع لأي سبب. يمكن أن تكون الرشوة والتهديد أسباباً للتصرّف، لذا يمكن أن يكون كل منهما سبباً للتظاهر بالاعتقاد، لكن ولا واحد منهما يمكن أن يكون سبباً للاعتقاد. فقط بعض الأشياء ــ الأدلة النموذجية ــ يمكن أن تكون سبباً للاعتقاد، ولهذا السبب لا يمكن للمرء أن يقرر الاعتقاد. يزعم مكمايلر أنّ الشيء نفسه ينطبق على الثقة. لا يمكن للمرء أن يثق إلا إذا كانت لديه أسباب للتفكير بأنّ الموثوق به يستحق الثقة. لذا لا يمكن للمرء أن يثق ساعة يشاء.

لا يلتزم مكمايلر بالإجابة عن سؤال ما هو السبب الداعي للتفكير بأنّ الموثوق به يستحق الثقة؟ مع تأهيل ملحوظ، يفعل توماس سمبسون ذلك في الفصل الحادي عشر. وبالتالي فهو يجادل لصالح 'القيد الدليلي' الآتي على الثقة: من المنطقي لـ أ أن يثق بـ ب للقيام بـ فاي فقط إذا كان، بناءً على الدليل الكلي لـ أ، من المحتمل أن يقوم ب بـ فاي. فعلى سبيل المثال، في الرحلة الاستكشافية إلى القطب الجنوبي التي يتطلّب نجاحها إرسال إمدادات عبر الإنزال المظلّي، سيكون من المنطقي الوثوق بالمُورِّد فقط إذا أظهر الدليل الكلي للمرء أنه من المحتمل أن ينفِّذ الإنزال بنجاح. المؤهل المهم هو أنه في حين أنّ الثقة في هذه الحالة هي معرفانية ــ ترقى إلى الاعتقاد بأنّ المُورِّد جدير بالثقة ــ إلا أنه ليست كل حالات الثقة معرفانية. إذ 'الثقة' ملتبِسة، وهنالك، كما يقدِّر سمبسون، مفاهيم أكثر ثراءً للثقة كتلك الحاضرة في الفصول المنظور فيها سابقاً. عندئذ، في الحالات التي يتم فيها تطبيق القيد الدليلي، يمكن للفاعلين أو يجب عليهم رفض المطالب الأخلاقية للثقة التي لا تكون مدعومة بالدليل.

ما إذا كان يتعين تمييز هذه المفاهيم الأكثر ثراءً هو نقاش يفتتحه الفصلان التاليان. من المزايا الظاهرة في اصطفاف الثقة مع الاعتقاد بأنّ الشخص الموثوق به جدير بالثقة ـ أو على الأقل سَيُثبِت ذلك في هذه المناسبة ـ أنّ الثقة يمكن أن تفسِّر التعاون بسهولة. أنّ الثقة يجب أن تكون قادرة على القيام بذلك، هو ما يقترحه فيليب نيكل كقيد منهجي في التنظير بشأن الثقة في الفصل الثاني عشر. عندئذ، يمكن استعمال استيفاء هذا القيد للتمييز بين نظريات الثقة والنظريات الفضلى التي تكون قادرة على تفسير التعاون بشكل أكثر عمومية وفعالية. من خلال التفكير على هذا النحو، يجادل نيكل لصالح تفوّق ما يُطلق عليه الرؤى غير التقييدية للثقة، التي لا تعتبر الثقة أكثر من مجرّد نزوع للاعتماد على الآخرين، على الرؤية التقييدية، التي تشترط على الشخص الواثق حيازة بعض المواقف الإضافية إلى جانب هذا النزوع. نفس المعيار يفضّل أيضاً بعض الرؤى التقييدية على الأخرى.

يذهب ديفيد أُوينز خطوة أبعد من نيكل في الفصل الثالث عشر: لا يقتصر الأمر على وجوب رفض الرؤى المقيِّدة للثقة لأسباب منهجية؛ بل، بالأحرى، يجب رفضها لأنه لا يوجد موقف فريد للثقة. يعتمد ما يُعتبر أنه وثوق على طبيعة موضوع الثقة. يوضّح أُوينز ذلك من خلال الإحالة على الثقة في الوعد. تَصوّر الوعود كوسيلة للتنسيق الاجتماعي وأفعال الاعتماد بوصفها وثوقاً. (كما يلحظ نيكل، إنّ تفسير هذه الأفعال هو ما يهم). بيدَ أنّ تصوّر الوعود كوسيلة لإنماء العلاقات المعيارية وأفعال القبول يمكن أن يكون كافياً وبالتالي يمكن اعتباره وثوقاً، ولا يكون الاعتماد الفعلي ضرورياً. يجادل أُونز بأنّ ما يُعتبر وثوقاً بوعد ما يتوقف على كيفية اعتبار المرء للقيمة المميزة للوعد، وأنّ فعل أو موقف 'الوثوق' هو الموقف الذي يُدرك فيه هذه القيمة المميزة. وبذلك فإنّ الوثوق بوعود شخص ما، وبتأكيداته، وأحكامه، وما إلى ذلك قد يتضمن على الأرجح أفعالاً أو مواقف مختلفة تماماً.

يمكننا أن نتوقع من الآخرين أن يكونوا جديرين بالثقة ويقدّرون كونهم كذلك.

يُعدّ هذا صحيحاً حتى لو لم يكن هناك شيء واحد يُشار إليه بكلمتيّ 'الثقة' و'الجدارة بالثقة' لكن ماذا عن الجماعات؟ هل يمكن أن تكون الجماعات جديرة بالثقة بالطريقة التي يكون عليها الأفراد؟ ما هو ضمني في حديث لانو عن تفكير المنطقي للفريق هو فكرة أنّ الفريق يمكن أن يكون جديراً بالثقة. تُعارِض كاثرين هاولي هذا الأمر في الفصل الرابع عشر. وينصب تركيزها على شهادة الجماعة. من الممكن تمييز مجرّد الجدارة بالاعتماد عن الجدارة بالثقة فيما يتعلق بالشهود الأفراد ـ فالكاذب يمكنه، بالرغم من نيّاته، أن يكون جديراً بالاعتماد. ومن الممكن أيضاً إثبات هذا الفرق على مستوى الجماعة. السؤال الذي تسعى هاولي وراءه، إذن، هل يجب علينا أن نُثبِت هذا الفرق على مستوى شهادة الجماعة. لا تقترح هاولي ذلك: عندما نأخذ بعين الاعتبار شهادة الجماعة، فإنّ كل ما يهم هو جدارة الجماعة بالاعتماد. ومن ثم تتناول عدة حجج، إبستمولوجية وأخلاقية، حول هذه الرؤية وتعارضها.

يتناول الفصلان الأخيران المشاكل الفلسفية للثقة من منظور تاريخي، فيحققان فيما كان يجب على كانط ولوغستروب قوله بشأن الثقة. هل يمكن أن يكون من المعقول أن تثق بشخص ما دون أدلة على جدارته بالثقة؟ في الفصل الخامس عشر، يدافع غاي لونغورث عن الإجابة الإيجابية لهذا السؤال بناءً على فكرة كانط أنه يمكن أن يكون لدينا أسباب عملية للتشبّث بصحة الأمور. وعليه، يمكن أن يكون لدينا أسباب عملية للتشبّث بصحّة أنّ شخصاً ما جدير بالثقة، وبالتالي للوثوق به. القلق الواضح هنا هو أنّ التشبّث عقلانياً بصحّة شيء ما سيبدو أنه يتطلب الاعتقاد عقلانياً أنّ هذا الشيء صحيح. على أية حال، يرفض لونغورث هذا الشرط على أساس تفسير قرار القيام بشيء ما. في قرار القيام بـ فاي، يتشبّث المرء بصحّة أنه سيقوم بـ فاي لكنّ عقلانية هذا ليست هي عقلانية الاعتقاد: إنها إرادة المرء التي تقيِّد تشبّثه بالصحّة وليس الدليل. لذا، إنّ العقلانية العملية للعمل تحت هذا القيد المفروض-ذاتياً هي التي تحدِّد عقلانية التشبّث بصحّة أنه سيفعل فاي. وبذلك، يكون الطريق سالكاً للسماح بإمكانية أن يثق المرء ويكون معقولاً فقط على

أساس الأسباب العملية. في خضم الوصول إلى هذا الاستنتاج، يعارض لونغورث ادعاء مكمايلر أنّ الثقة لا يمكن أن تكون إرادية.

في الفصل السادس عشر، يحقق روبرت ستيرن في ادعاء لوغستروب أنّ الثقة أساسية. حيث يقترح ستيرن أنّ هناك أربعة تأويلات معقولة لذلك: (1) التأويل النفسي (يبدأ الأطفال بموقف مفعم بالثقة ومن ثم يتعلمون عدم الثقة)؛ (2) التأويل المتعالي (الثقة هي شرط ضروري للغة والمجتمع، لذا يجب أن تكون هي الموقف الافتراضي)؛ (3) التأويل الاكسيولوجي (الثقة هي الخير الجوهري في حين عدم الثقة هو الحرمان)؛ (4) التأويل الأنطولوجي (الثقة ضرورية للأداء السليم للحياة البشرية نفسها، وعلى هذا النحو لا يمكن أن تكون معياراً أو ممارسةً ابتكرناها بأنفسنا). يمكن العثور على جميع الادعاءات الأربعة هاته عند لوغستروب، لكنّ ستيرن يزعم أنّ الأخيرتين هما أفضل ما يُمثل رؤيته. وفق هذا التأويل، تكون الثقة بالنسبة إلى عدا الثقة مثل الصحة بالنسبة إلى المرض. فالتمتّع بالصحّة خير إنساني أساسي، لا يحتاج إلى التسويغ؛ كذلك هو الحال مع الثقة. وباعتبارها خيراً إنسانياً، فإنها تتحقق من خلال الانفتاح على الآخرين. في المقابل، إنّ عدم الثقة بشخص ما يعني تصوره بطريقة تُقيّده وتُغلق علاقتنا به. في هذا الصدد، يمكن مقارنة الثقة بالحب والتعاطف وهو ما يسميه لوغستروب بـ 'التعبير المهمين في الحياة'[1]

* * *

(1) نحن مدينون بالشكر لـ Mind Association، على منحتها التي ساعدتنا في دعم ورشة العمل التي قُدِّم فيها عدد من هذه المقالات في مسودتها الأولية؛ وممتنون أيضاً لـ بيتر مومتشيلوف، OUP، على دعمهم لهذا الكتاب.

References

Adler, Jonathan E. 2002. *Belief's Own Ethics*. Cambridge, MA: MIT Press.

Anscombe, Elizabeth. 1979. What Is It to Believe Someone? In *Rationality and Religious* Belief, ed. C. F. D. Delaney, pp. 141-51. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Austin, J. L. 1961 [1946]. Other Minds. In his *Philosophical Papers*, 44-84. Oxford: Clarendon Press.

Bachmann, Reinhard and Akbar Zaheer (eds.). 2006. *Handbook of Trust Research*. Cheltenham: Edward Elgar.

Bachmann, Reinhard, and Akbar Zaheer (eds.). 2008. *Landmark Papers on Trust*, 2 vols. Cheltenham: Edward Elgar.

Baier, Annette C. 1986. Trust and Antitrust. *Ethics* 96: 231-60.

Bowles, Samuel. 2011. Is Liberal Society a Parasite on Tradition? *Philosophy and Public Affairs* 39(1): 46-81.

Coady, C. A. J. 1992. *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford: Clarendon Press. Cook, Karen. 2011. Trust. *Oxford Bibliographies*. Available at <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199756384/obo-9780199756384-0062.xml> accessed 8 Sept 2015.

Dougherty, Trent. 2014. Faith, Trust, and Testimony: An Evidentialist Account. In *Religious* Faith and Intellectual Virtue, ed. Laura Frances Callahan and Timothy O'Connor, pp. 97- 123. Oxford: Oxford University Press.

Durkheim, Emile. 2013 [1893]. *The Division of Labour in Society*, 2nd edn., ed. Steven Lukes. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Elgin, Catherine Z. 2002. Take It From Me: The Epistemological Status of Testimony. *Philosophy and Phenomenological Research* 65(2): 291-308.

Faulkner, Paul. 2011. *Knowledge on Trust*. Oxford: Oxford University Press.

Fukuyama, Francis. 1995. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. London: Hamish Hamilton.

Gambetta, Diego (ed.). 1988. *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford: Basil Blackwell.

Godfrey, Joseph J. 2012. *Trust of People, Words and God: A Route for Philosophy of Religion*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Hardin, Russell. 2002. Liberal Distrust. *European Review* 10(1): 73-89.

Hawley, Katherine. 2014. *Trust: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Hinchman, Edward S. 2005. Telling as Inviting to Trust. *Philosophy and Phenomenological* Research 70(3): 562-87.

Hirsch, Fred. 1977. *The Social Limits to Growth*. London: Routledge & Kegan Paul.

Hollis, Martin. 1998. *Trust within Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kohn, Marek. 2008. *Trust: Self-Interest and the Common Good*. Oxford: Oxford University Press.

Kramer, Roderick M. and Tom R. Tyler (eds.). 1996. *Trust in Organizations: Frontiers of* Theory and Research. Thousand Oaks, CA: Sage.

Kvanvig, Jonathan. 2016. The Idea of Faith as Trust: Lessons in Noncognitivist Approaches to Faith. In *Reason and Faith: Themes from Richard Swinburne*, ed. Michael Bergmann and Jeffrey Brower, pp. 4-25. Oxford: Oxford University Press.

Lamont, John. 2009. A Conception of Faith in the Greek Fathers. In *Analytic Theology: New* Essays in the Philosophy of Theology, ed. Oliver D. Crisp and Michael C. Rea, pp. 87-106. Oxford: Oxford University Press.

Luhmann, Niklas. 1979 [1968]. *Trust and Power*. Trans. Howard Davis, John Raffan, and Kathryn Rooney. Chichester: John Wiley.

Miller, David. 1995. *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press.

Mistzal, Barbara A. 1996. *Trust in Modern Societies*. Cambridge: Polity.

Mllering, Guido. 2006. *Trust: Reason, Routine, Reflexivity*. Oxford: Elsevier.

Moran, Richard. 2006. Getting Told and Being Believed. In *The Epistemology of Testimony*, ed. Jennifer Lackey and Ernest Sosa, pp. 272-306. Oxford: Oxford University Press.

O'Neill, Onora. 2002a. *Autonomy and Trust in Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

O'Neill, Onora. 2002b. *A Question of Trust*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pevnick, Ryan. 2009. Social Trust and the Ethics of Immigration Policy. *Journal of Political* Philosophy 17(2): 146-67.

Putnam, Robert D. 1995. Bowling Alone: America's Declining Social Capital. *Journal of* Democracy 6(1): 65-78.

Putnam, Robert D. 2000. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York, NY: Simon Schuster.

Ross, Angus. 1986. Why Do We Believe What We Are Told? *Ratio* 28: 69-88.

Rotter, Julian B. 1967. A New Scale for the Measurement of Interpersonal Trust. *Journal of Personality 354: 651-65*

Rotter, Julian B. 1971. Generalized Expectancies for Interpersonal Trust. *American* Psychologist 26(5): 443-52. Rotter, Julian B. 1980. Interpersonal Trust, Trustworthiness, and Gullibility. *American* Psychologist 35(1): 1-7.

Simmel, Georg. 1950. *The Sociology of Georg Simmel*, ed. Kurt H. Wolff. New York, NY: Free Press.

Simmel, Georg. 1990 [1900]. *The Philosophy of Money*, 2nd edn. Trans. Tom Bottomore and David Frisby. London: Routledge.

Simpson, Thomas W. 2014. Testimony in John's Gospel: The Puzzle of 5:31 and 8:14. *Tyndale* Bulletin 65(2): 201-18.

Swinburne, Richard. 2005. *Faith and Reason*, 2nd edn. Oxford: Oxford University Press.

Williams, Bernard. 2002. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

الفصل الثاني

نظرية تمكين الثقة

فيكتوريا مكغير وفيليب بيتيت

كنا قد جادلنا على نحو مستقل في مقالات سابقة بأنه إذا كنتُ أثق بك في مجال معين، فقد يساعد ذلك في تحسين قدرتك على إثبات جدارتك بالاعتماد واستحقاقك للثقة؛ وقد يكون له تأثير إيجابي وتمكيني على نفسيتك (Pettit 1995; McGeer 2008b). إنها مسألة افتراض شائع أنّ أي قدرة قد تأتي على درجات أو مستويات؛ المزيد عن ذلك يأتي لاحقاً. لكن كيف يمكن لاعتمادي عليك بطريقة مفعمة بالثقة أن يرفع من الدرجة التي تكون فيها جديراً بالاعتماد ومستحقاً للثقة؟ سنقدِّم في هذا الفصل دفاعاً عن هذه الإمكانية ونوضّح بعض الآثار المترتّبة عليها.

يقع هذا الفصل في ثلاثة أقسام. يقدِّم القسم الأول خلفية عمّا يعني بالنسبة إلي الاعتماد عليك والثقة بك، وما يعني بالنسبة إليك أن تمتلك القدرة على الاستجابة: أي تكون مستجيباً للثقة. ويستكشف القسم الثاني حالة النظرية القائلة إنّ وثوقي بك يمكن أن يزيد من استجابتك للثقة. أما القسم الثالث فينظر في بعض الآثار المترتّبة على حقيقة أنّ استجابتك للثقة تكون حساسة لوثوقي بك بهذه الطريقة.

1. الثقة والاعتماد

إنّ الفكرة الأكثر أساسية هي فكرة الاعتماد. إذا كنتُ سأُعتبَر معتمداً عليك،

1137

في استخدامنا، فيجب أن أفترض أنّ لديك ميلاً للتصرف بطريقة معينة ويجب أن أتصرّف بناءً على ذلك الافتراض. وبذلك قد أفترض أنك تنزع إلى إخراج القمامة الخاصة بك بغية جمعها في اليوم المناسب وأُعامل إخراجك لها كإشارة على أنّ اليوم هو ذلك اليوم. أو قد أفترض أنّ لديك ميلاً للتحقق من حالة الطقس قبل خروجك وأُعامل أخذك للمظلة كدافع للاستعداد للمطر. أو قد أفترض أنّ لديك ميلاً لتمييز ما هو الأفضل على المدى الطويل لأطفالك وأكون مستعداً لاتباع نفس المسار في تربية أطفالي. في كل حالة من هذا القبيل، أعرض موقفاً من الاعتماد ما دمتُ أفترض وجود مَيل فيك وأُعامله كمرشد محتمل لسلوكي الخاص. وأُؤَدّي فعل الاعتماد من خلال السماح لذلك الافتراض بأن يُملي كيف أتصرّف في الواقع في هذه المناسبة أو تلك[1]

إذا كان هذا هو ما ينطوي عليه الاعتماد عليك، فما هو الشيء الإضافي المطلوب لكي يَثبت أنني أثق بك؟ في الاستعمال العادي، لا تنفصل كلمة 'الثقة' على الدوام عن كلمة 'الاعتماد' لكن في المصطلحات التي نستخدمها في هذا الفصل، وتماشياً مع التقليد الفلسفي الراسخ، تنفصل عنه (Baier 1986; Holton 1994; Jones 1996). إنّ 'الثقة' في تقليد التفكير هذا هي مصطلح فني.

في ضوء هذا الاصطلاح، سأُعتَبَر واثقاً بك لفعل شيء ما مثل س فقط بقدر ما تُستوفى ثلاثة شروط. الأول، أعتمد عليك بشكل واضح لفعل س: أُوضِّح لك افتراضي بأنك ستُثبِت جدارتك بالاعتماد في فعل س[2] الثاني، أفترض أنّ الحقيقة

(1) في كل هذه الحالات، أنت تتصرف بطريقة تتناسب مع الغرض المتاح: جمع القمامة، أو الاحتماء من المطر، أو تربية أطفالك. لكنني قد أعتمد عليك بمعنى معين ما دمتَ تتصرف بطريقة ما منتظمة، وربما حتى على نحو غير مناسب مع قناعاتي تجاه الموقف القائم. فبتصديقي أنك دائماً ما تُخرِج القمامة في وقت مبكر من اليوم، قد أعتمد على قيامك بذلك وأُخرج قمامتي في اليوم التالي. في الحالة الأولى كان الاعتماد مباشراً، وقد نقول، كان ملتوياً في الثانية. عندما نتحدث عن الاعتماد المنصوص عليه، فإننا دائماً ما نضع في اعتبارنا الاعتماد المباشر.

(2) قد يتم إضعاف هذا الشرط ليتوافق مع الرؤية التنموية للثقة، التي وفقاً لها يمكنني =

الواضحة لاعتمادي ستؤثر عليك بوصفها سبباً للاختيار بشكل طوعي فعل س. والثالث، يساعد هذا الافتراض في تفسير أو تعزيز اعتمادي عليك.

ماذا يعني القول إنّ الحقيقة الواضحة لاعتمادي ستؤثر عليك بوصفها سبباً للاختيار بشكل طوعي فعل س: هل هذا يعني، أن تفعل س دون أن تكون مجبراً على ذلك؟ يجب أن توفّر لك هذه الحقيقة سبباً، من خلال رؤيتك للأمور، لإثبات جدارتك بالاعتماد، سواء بجعل القيام بـ س جذّاباً بحد ذاته أو بجعله جذّاباً كوسيلة لغاية أخرى. وبشكل خاص، يجب أن توفّر لك سبباً لفعل س دون جعل فعل س خياراً غير طوعي إلى حد ما: هذا يعني، دون جعل عدم فعل س بديلاً غير مقبول بشكل بديهي كما لو كان يعني، على سبيل المثال، أنك ستُعاقب لعدم فعلك س (Olsaretti 2004). إنّ سبب فعل س الذي توفّره الحقيقة الواضحة لاعتمادي عليك قد يحفِّزك بالفعل؛ قد يكون الحافز كافياً لإرشادك لفعل س أو جزءاً ضرورياً من الشرط الكافي لإرشادك لفعل س. أو، من باب أخذ احتمالية أخرى، قد يعزز بعض الدوافع الكافية بشكل مستقل التي قد تكون لديك لفعل س: التي ستكون موجودة، إذا لزم الأمر، لتقديم مساعدة إسنادية.

بما أنّ الاعتماد يتضمن موقفاً وفعلاً على حد سواء، فكذلك هو الحال، وفق هذا التفسير، مع الثقة. لن أُظهِر موقف الثقة إلا بقدر ما أفترض أنّ الحقيقة الواضحة التي مفادها أنني أعتمد عليك ستؤثر عليك بوصفها سبباً لإثبات الجدارة بالاعتماد؛ من الآن فصاعداً نعتبر مطلب الطوعية قد تمّ فهمه. ولن أستعمل فعل الثقة إلا بقدر ما أتصرّف بناءً على ذلك الافتراض أو الاعتقاد.

وفق هذا الاصطلاح، غالباً ما قد أُظهر أو أستعمل الاعتماد دون إظهار أو استعمال الثقة. فأنا أعتمد بانتظام دون ثقة على الجمادات والحيوانات غير البشرية،

= أن أعتمد بشكل معقول دون أن يكون لدي قدر كبير من الاطمئنان بأنك ستُثبِت جدارتك بالاعتماد. في هذه الحالة، المذكورة في نهاية هذا المقطع، أُظهِر إيماني بجدارتك بالاعتماد بهدف تعزيز قدرتك على إثبات جدارتك بالاعتماد بمرور الوقت.

كما هو الحال عندما أتصرّف وكأنّ الجسر الذي أعبر عليه لن ينهار، أو كأنّ الطقس غداً سيكون على ما يرام، أو كأنّ الكلب لن يلوّث السجادة. وقد أعتمد على الناس أيضاً بطريقة لا تنطوي على الثقة. فعندما أسير في مظاهرة سياسية، أعتمد على الآخرين للانضمام إلي لكنني لا أُظهر أو أستعمل الثقة. ولا أتوقع أنهم سيكونون على دراية بنيتي في المشاركة ـ ربما لم تتضح لهم ـ فضلاً عن درايتهم باعتمادي عليهم للمشاركة أيضاً. وعندما أعتمد على بعض الأشخاص الأجْلاف كي لا يعتدوا علي في المكان العام، فإنّ هذا الاعتماد لن يتضمن بالعادة الثقة أيضاً. ففي حين أنني قد أجعلهم يُدركون أنني أعتمد عليهم بهذه الطريقة، إلا أنه من غير المرجّح أنّ ذلك سيؤثر عليهم بوصفه سبباً لإثبات جدارتهم بالاعتماد. من المحتمل أن أُعتقد أنّ الاعتبار الوحيد الذي يحرّكهم هو الخوف من أنّ الاعتداء قد يدفع أطرافاً ثالثة للمجيء لمساعدتي.

افترض، مقارنة مع هذه الحالات، أنني كنتُ جالساً بالقرب منك في مطعم ما وطلبتُ منك مراقبة جهاز الكمبيوتر الخاص بي أثناء ذهابي إلى دورة المياه. من الواضح أنني أعتمد عليك في عدم سرقة الكمبيوتر، وعدم السماح لأي شخص آخر بالقيام بذلك أيضاً. بقدر ما أعتمد عليك بهذه الطريقة، أحسُبك مستجيباً بشكل ملحوظ لهذا الاعتماد ـ أحسُبك تمتلك القدرة لكي يُحرِّكك اعتمادي عليك ـ أُعتَبر أنني أضع ثقتي فيك. فأنا أمتلك موقفاً من الثقة وأكشف عنه من خلال وضع نفسي بين يديك ـ قد يعتمد هذا على مظهرك أو كيف بدَوتَ في تبادل سابق للمجاملات ـ ومن خلال التصرف بناءً على هذا الموقف فإنني أُمارس الثقة: أقوم بفعل الثقة. عند تقديم هذا التفسير للثقة، فإننا نعتبر استجابتك لاعتمادي الواضح ـ استجابتك للثقة، باختصار ـ بوصفها قدرة ما: على وجه التحديد، بوصفها قدرة على التحرّك طواعية للقيام بالفعل من خلال الحقيقة الواضحة لاعتمادي. لن تمتلك القدرة المعنية إلا بقدر استيفائك الشرط الشكلي المهم. ففيما يتعلق بالنطاق المفتوح من التفاوتات حول الوضع الفعلي التي تحافظ على حقيقة أنني أعتمد عليك بشكل واضح، فإنك ستتحرك للقيام بالفعل في معظمها؛ أو على الأقل

ستتحرك للقيام بالفعل عندما لا تقدّم هذه التفاوتات أسباباً مضادة، أو مشاعر معرقِلة، أو أي شيء من النوع المشوِّش الممكن التمييز[3] بإيجاز، تنحصر القدرة في المَيل إلى التحرّك بقوة، إن لم يكن بشكل حتمي، للقيام بالفعل من خلال حقيقة أنني أعتمد عليك بشكل واضح[4]

بناءً على المعلومات المتوفرة، قد تأتي القدرة مثل الاستجابة-للثقة على درجات وهذا سيكون مهماً في المناقشة اللاحقة. وباعتبار القدرة مَيلاً من النوع الموصوف، يتضح أنّ هناك طريقتين قد تختلف فيهما درجة الاستجابة-للثقة؛ فقد تختلف في الاعتمادية، كما وضحنا ذلك، أو في الثبات. ستكون القدرة حاضرة بدرجة اعتمادية أعلى وليست أقل إلى الحد الذي يكون فيه المَيل حساساً نسبياً للمحفزات المناسبة: من الملائم تفعيلها عبر عدد أكبر وليس أقل من السيناريوهات التي تكون فيها الأسباب ذات الصلة للاستجابة-للثقة حاضرة. في المقابل، ستكون القدرة حاضرة بدرجة ثبات

أعلى وليست أقل إلى الحد الذي تكون فيه مقاوِمة نسبياً للسمات الخارجية التي تمنع ظهورها: من الملائم أن تُظهر نفسها عبر عدد أكبر وليس أقل من السيناريوهات التي تكون فيها المشوِّشات المحتملة حاضرة (Pettit 2015, Ch. 2).

لتوضيح الفرق بين الاعتمادية [dependability] والثبات [durability] في اصطلاحنا، تأمل في المَيل الميكانيكي لمنظّم حرارة متطور مصمَّم للحفاظ على درجة الحرارة الغرفة المحيطة بدرجة معينة. سيميل النظام على نحو اعتمادي إلى حد ما إلى القيام بذلك العمل فقط إلى الحد الذي يمكنه فيه مجاراة الزيادات المحدودة المختلفة في البرودة أو السخونة: فهي تحفِّزه، بحسب الاقتضاء، لتشغيل

(3) فكرة أنك ستتحرك للفعل في معظم السيناريوهات ليست ضرورية؛ فقد يتم الاستعاضة عنها، على سبيل المثال، بفكرة أنه سيكون لديك فرصة كبيرة للتحرّك للفعل في كلها. انظر Pettit (2015, Appendix II).

(4) للاطلاع على توصيف للقدرة حول هذه المسارات انظر Smith (2003), McGeer & Pettit (2015).

التدفئة المركزية أو مكيّف الهواء. لكن، بصرف النظر عن إمكانية الاعتماد عليها، لن يميل النظام بشكل دائم إلى القيام بعمله إذا كان مزوّد الطاقة غير منتظم. وسيزداد ثباته، بشكل مستقل عن أي تأثير على اعتماديته، إذا أصبح المزود أقل اضطراباً أو استعيض عنه بمصدر طاقة احتياطي.

نفس التمييز بين الثبات والاعتمادية سيتم تطبيقه على أي ميل أو قدرة بشرية نعزوها، بما في ذلك تلك الخاصة بالاستجابة-للثقة، بقدر تحقق الشروط التالية. الأول، يُؤوَّل المَيل بوصفه مَيلاً إلى الاستجابة بشكل اعتمادي لمجموعة معينة من السيناريوهات المحفِّزة: هذا، مقابل تأويل نظام التدفئة\التبريد بوصفه آلية لاستعادة درجة الحرارة المحددة مسبقاً استجابةً لمجموعة من الزيادات في البرودة أو السخونة. الثاني، هنالك بعض السيناريوهات يفشل فيها المَيل في توليد الاستجابة المتوقعة، بالمقارنة مع السيناريوهات التي لا يعمل فيها نظام التدفئة. الثالث، إنّ أفضل تفسير من الناحية البديهية لهذا الفشل هو وجود عوامل في تلك السيناريوهات تُعطِّل أو تُخفي عملية المَيل، كما هو الحال مع فشل المزوِّد الكهربائي الذي يُعطِّل نظام التدفئة.

هنالك العديد من الحالات التي يتم فيها استيفاء هذه الشروط، مما يسمح لنا أن نميِّز بشكل طبيعي تماماً بين الاعتمادية والثبات لمختلف القدرات البشرية العادية. قد يكون من دواعي سرورنا أن نعزو إليك قدرة حسابية متميزة، ونتعامل معها باعتبارها يمكن الاعتماد عليها بدرجة كبيرة ـ يمكنك حلّ مجموعة كبيرة من المسائل الشائكة ـ مع إدراك أنّ القدرة تتعرض للتشويش أو الإخفاء بالتثبيط الحاصل من رفقة المنافسين العدائيين أو الجازمين. وقد يكون من دواعي سرورنا أن نعزو قدرةً قابلة للاعتماد للغاية على عزف مقطوعات صعبة جداً على البيانو ـ قدرةً ثبتت مراراً وتكراراً ـ مع الإقرار بأنها، لسوء الحظ، تتعرض للتشويش أو الضمور بسبب رهبة المسرح أمام الجمهور الغفير. قد نكون مطمئنين في معاملتك بوصفك من الأشخاص الذين يمكن الاعتماد عليهم ـ يظهر هذا في كيفية معاملتك لأُسرتك وأصدقائك، وزملائك، والغرباء ـ مع الإقرار بأنّ هذه القدرة تتعرض

للتشويش أو الحجب عندما تحتسي كمية كبيرة من الكحول. بالمقارنة مع هذه الحالات، فإننا نعتقد أنّ الاستجابة-للثقة التي أعزوها إلى استثمار ثقتي فيك قد تكون ممكنة الاعتماد بشكل مناسب ـ قد تعني أنك تحصل على درجة عالية جداً بين أقرانك ـ دون أن تكون ثابتة دائماً[5]

تأمل، على سبيل المثال، في السيناريو الذي يجلّيه أفلاطون في **الجمهورية**، مستحضِراً خاتم جيغز. على الرغم أنه قد يكون صحيحاً أنّ استجابتك-للثقة يمكن الاعتماد عليها بدرجة كبيرة، إلا أنه من المعقول أن نسأل هل ستحتفظ بذلك الميل ـ أو أي مجموعة أخرى من الفضائل ـ لو زوِّدتَ بخاتم يجعل أفعالك غير قابلة للكشف ويجعلك بمنأى عن اللوم والعقاب. بافتراض أنك من المحتمل لن تحتفظ بهذا الميل في ذلك السيناريو ـ من المحتمل أن يُفسدك الخاتم ـ هل يجب أن تستنتج أنك لستَ مستجيباً-للثقة أو لطيفاً أو صادقاً يمكن الاعتماد عليه الآن كما كنتَ تعتقد؟ ليس إذا كنت تعتقد، كما يبدو ذلك معقولاً، أنّ اعتمادية هذه الميول تقاس فقط على السيناريوهات التي لا يحدث فيها تدخّل سحري وأنك تعيش في ظل وجود الآخرين وتحت احترامهم المحتمل. بعبارة أخرى، ليس إذا أوَّلتَ الميل بوصفه ميلاً للاستجابة بشكل قابل للاعتماد في تلك السيناريوهات فقط. ما يُثبته خاتم جيغز، وفق هذا التأويل، هو أنّ الميول الفاضلة التي نثمِّنها في أنفسنا وفي الآخرين، مهما كان يمكن الاعتماد عليها، قد لا تكون ثابتة بالمقياس الذي اعتقدنا أنها عليه[6]

---

(5) مع أنّ هذه الاحتمالية تحظى باهتمام خاص في هذا الفصل، إلا أنه من الحريّ الإشارة بشكل عام إلى أنّ هنالك اتجاهاً قد تختلف فيه الاعتمادية والثبات بشكل مستقل عن بعضهما بعضاً، بحيث لا يكون المَيل أو القدرة قابلاً للاعتماد دون أن يكون ثابتاً فحسب، على سبيل المثال، بل أيضاً ثابتاً دون أن يكون قابلاً للاعتماد. إذا قمنا بتعيين الاعتمادية على المحور الأفقي لرسم بياني ما، والثبات على المحور العمودي، فمن الممكن للميل أن يقع في أي مجموعة من الإحداثيات، ولا يختفي عن المرأى إلا عند (0،0).

(6) يجادل بيتيت (2015) بأنّ الدعاوى الموقفية في علم النفس الحديث لا تُثبت ما مفاده أنّ الفضائل لا يمكن الاعتماد عليها وأنها بهذا المعنى نادرة ـ هذا هو التأويل القياسي ـ =

إنّ تحليل الثقة الموضّح في هذا القسم من فصلنا لا يوفِّر حتى الآن دعماً لرؤية تمكينية للثقة. فهو يتسق تماماً مع التحليل الذي مفاده أنه عندما يحفِّزك إظهار اعتمادي على إثبات جدارتك بالاعتماد، فإنّ ذلك يعود بأكمله إلى الميل الموجود مسبقاً من جانبك إلى عدم خذلان الناس عندما يعتمدون عليك بشكل واضح؛ قد لا يتأثر هذا الميل بأي شكل من الأشكال بثقتي بك. قد يعمل فعل الاعتماد الواضح بوصفه مثيراً يُفعِّل ذلك الميل، بعبارة أخرى، دون أن يمنحه دعماً. قد يحثّك على الكشف عن قدرتك الراسخة لكي تتحفز على الفعل أثناء اعتماد الآخرين بشكل واضح عليك للتصرّف لكن ليس للعمل بأي شكل من الأشكال على تحسين تلك القدرة. تذهب نظرية التمكين إلى أبعد من ذلك في اقتراحها أنه من خلال إظهار اعتمادي عليك ـ من خلال استعمال الثقة ـ قد لا أجعلك فقط تستعمل قدرتك الحالية للاستجابة للثقة؛ بل قد أجعلك تُطوّر تلك القدرة، محقِّقاً درجة أعلى من الاعتمادية أو الثبات.

على الرغم من أنّ نظرية تمكين الثقة أكثر شمولية من الرؤية المنضوية تحت التحليل المجرّد للظاهرة، إلا أننا نأخذها هنا بطريقة تجعلها أقل اشتمالاً من أن تكون مقاربة ثالثة. ينصب تركيزنا على الحالات المباشرة التي أتوقع فيها أنّ إظهار اعتمادي عليك سيضمن بشكل عام أن تُثبت في الواقع جدارتك بالاعتماد؛ فهو يساعد في تحفيز أو تعزيز تصرّفك لأنني أعتمد على تصرّفك. لكنّ الاعتبارات التي تدعم نظرية التمكين، المفهومة جيداً، تُشير إلى أنه ستكون هنالك أيضاً حالات يُضفي فيها وضوح الاعتماد عليك معنًى تنموياً بالنسبة إلي، على الرغم من أنني لا أتوقع منك أن تُثبت في الواقع جدارتك بالاعتماد: من المؤكد أنني لا أتوقع هذا مع أي درجة من الاطمئنان. سيُضفي إظهار الاعتماد معنًى تنموياً بقدر ما أعتقد أنه من الممكن جعلك تُطوِّر استجابة-للثقة مع مرور الوقت، نتيجة لجهودي؛ قد تكون مراهِقاً، من باب تناول حالة بارزة، وقد أكون والداً حريصاً على جعلك مستجيباً-

= بل فقط أنها ليست ثابتة كما كان يُعتقد؛ فهي تخضع لعوامل معطِّلة غير متوقعة، كما أظهرت ذلك التجارب المختلفة في علم النفس الاجتماعي. انظر أيضاً Merritt (2000).

للثقة. قد تؤخذ نظرية التمكين بوصفها نظرية تسيطر على سلسلة من الحالات التي تتضمن هذه الأمثلة بالإضافة إلى الحالات المباشرة، والتي تتضمن أيضاً أمثلة لا تندرج بشكل دقيق تحت أي فئة. لكن لأجل التبسيط سنقصر الاهتمام هنا على انطباق النظرية على الحالات المباشرة.

نسعى في القسم الثاني إلى توضيح بعض الاعتبارات التي تدعم نظرية التمكين. ومن ثم ندرس في القسم الثالث بعض الآثار المترتبة على هذه النظرية حول كيفية التفكير في الاستجابة-للثقة، وبشكل أعم، حول القدرات من النوع الذي تمثِّله. تُعدّ الاعتبارات التي سنقدّمها لدعم نظرية التمكين اعتبارات تجريبية على نطاق واسع. من ناحية أنها متجذِّرة في مسائل الخبرة والافتراضات المشتركة ونتأمل فيما تقدمه من حجج للنظرية بوصفها توضيحاً لعقائد الحس المشترك. ومع ذلك، مما هو المؤكد أنّ الحالة التي نقدِّمها تخضع للاختبار وقد يكون من المفيد الاحتكاك بالكتابات التجريبية حول الثقة. لكننا لسوء الحظ لسنا في موضع يتيح لنا القيام بذلك بأنفسنا، وبالتأكيد ليس ضمن حدود هذا الفصل.

2. الحجج الداعمة لنظرية التمكين

1.2 نظريتان

كما رأينا، عندما أُظهر الثقة أو أستعملها معك فأنا أتصرّف بناء على اعتقاد أنك تستجيب لاعتمادي الواضح عليك للتصرف بطريقة معينة. عند اعتماد هذا المسار، أجعل نفسي عرضة للطعن منك. اعتماداً على علاقتنا مع بعضنا بعضاً، وفي الواقع على ما هو على المحك، فإنّ ذلك قد يتضمن تعريض نفسي لأي شكل من الأشكال المتنوعة التي قد تخذلني من خلالها (Baier 1986; Holton 1994; Jones 1996). أن أثق بك، بوصفك شخصاً غريباً تماماً، على الكمبيوتر الخاص بي شيء؛ وأن أثق بك، بوصفك صديقاً، على أسراري شيء آخر. لكن مهما كان ما ينطوي عليه نمط إمكانية الطعن، فأنا أثق بك فقط بقدر ما أعتبر اعتمادي الواضح وقابليتي للطعن المتصلة سبباً يؤثر عليك لإثبات استجابتك-للثقة، سواء

كان ذلك السبب يؤدي دوراً فاعلاً أو مساعداً. إذا لم أعتقد أنك استجبتَ لاعتبارات الاعتماد هذه ـ باختصار، أسباب الثقة ـ فلن أُعتَبَر واثقاً بك.

لكن أن تكون مستجيباً لأسباب الثقة ـ أي أن تمتلك القدرة لتتحفَّز بما يكفي بواسطة الاعتماد الواضح للآخرين ـ هو مفهوم غامض. فقد يعني إما أحد شيئين مختلفين أو كليهما.

أحدها، قد يعني أنّ لديك مَيلاً ثابتاً للاستجابة لأسباب الثقة، حيث يمكن أن تتفاوت الأسباب الموجودة اعتماداً على علاقتك بالموثوق به أو بما هو على المحك حتى؛ قد تمتلك أسباباً للاستجابة لثقة صديق ما تختلف عن أسباب الاستجابة لثقة الشخص الغريب. لكن ضمن الفئة المعينة ـ مثلاً، في علاقتك مع صديق معين ـ تكون حساسيتك للأسباب نفسها سمة ثابتة لسيكولوجيتك.

بدلاً من ذلك، أن تكون مستجيباً لأسباب الثقة يعني أن تكون مستعداً أو عُرضة، عند تقديم أدلة على الثقة، لتشكيل ميل ما هناك ومن ثم، في الموقف الحالي، الاستجابة لأسباب الثقة. في حين تكون استجابتك في المثال الأول ميلاً ثابتاً مستقلاً، إلا أنها في المثال الثاني تكون ميلاً يتم تشكيله أو تطويره في الواقع استجابة لإبداء الآخر ثقته.

ربما يساعد القياس على توضيح هذا الاختلاف. خذ بعين الاعتبار ماذا يعني امتلاك جهاز مناعة تكيفي. فالكائنات التي لديها مثل هذا الجهاز تميل إلى محاربة العدوى لكنها قد تميل إلى القيام بذلك من خلال أحد معنيين مختلفين. فقد تتعرض لشكل من الأمراض لا يكون قاتلاً، في هذه الحالة ستُطوِّر أجساماً مضادة ذات صلة وسَتَميل على نحو فاعل ـ تميل بأسلوب المدخلات مرة واحدة وإلى الأبد ـ إلى محاربتها: ستكون الأجسام المضادة موجودة، في انتظار الانكباب على العمل عند إثارتها بشكل مناسب. لكن حتى لو لم تتعرض للمرض ولم تُطوِّر هذه المناعة الفاعلة، فإن هذه المخلوقات ستَميل إلى محاربتها بطريقة أكثر بُعداً، مدخلاً تلو المدخل؛ بحكم الفرضية، فإنّ جهاز مناعتها التكيفي سيبدأ بتصنيع الأجسام

المضادة استجابة للتعرض. لا تكون هذه المناعة الخاملة مؤثرة على غرار النوع الفعال لكنها يمكن أن توفّر مستوى مناسباً من الحماية.

قد نتفق جميعاً على أنه عندما أثق بك، يجب أن أعتقد أنك تستجيب لأسباب الثقة: أي للاعتبارات التي تفيد أنّ شخصاً ما ـ مثلاً، شخص ما في علاقة معينة ـ يعتمد بوضوح عليك بطريقة معينة. لكنك قد تكون مستجيباً للثقة بإحدى الطريقتين أو بكلتيهما، تماماً مثلما قد يحارب جسمك المرض بإحدى الطريقتين. وبغض النظر عن التعقيدات التي يثيرها تحويل صلة الثقة إلى علاقات مختلفة، قد يكون لديك ميلاً ثابتاً للتحفيز بواسطة أسباب الثقة في جميع حالات الاعتماد. أو قد يكون لديك ميل قبلي حساس-للمُدخل أو استعداد لتطوير ميل للاستجابة بشكل مناسب لأسباب الثقة في حالات محددة من الاعتماد. في حين أنّ الميل الذي تتصرف بموجبه في الحالة الأولى له طابع ثابت، إلا أنّ الميل الذي تتصرف بموجبه في الحالة الثانية له طابع خاص بالحالة: يتشكّل بشكل جديد في كل موقف[7].

على الرغم من عدم موافقة جميع منظّري الثقة على هذه الرؤية، إلا أنّ نظرية الثقة المعيارية أو المتلقاة، كما سنصفها، ترى أنّ الاستجابة-للثقة تنحصر في حالات الاستجابة ذات المرة الواحدة وإلى أبد. بناءً على هذه الصورة، يمتلك الأشخاص المستجيبون-للثقة ميلاً ثابتاً، أي مستمراً إلى حد ما عبر المواقف

(7) بالاتساق مع هذا الفرق، من الممكن أن أُظهر أنا والآخرون ثقتنا بك ونساعد في استنباط ميل ظرفي لإثبات جدارتك بالاعتماد، سيكون لهذا تأثير معزز على ميلك الثابت مع مرور الوقت. تتمثل الفكرة في أنه كلما ازداد تنشيطك من الناحية الظرفية لإثبات استجابتك للثقة، كلما أصبح ميلك الثابت أكثر اعتماداً لإثبات استجابتك. قد يبقى التنشيط الظرفي ضرورياً للحفاظ على وجود الميل الثابت عند أدنى مستوى من الاعتمادية. يمكن أن يكون هذا مشابهاً لحالة المناعة، من جهة أنه في حين أنّ التعرّض السابق للمرض قد أدى إلى إنتاج أجسام مضادة يمكن أن توفّر لك مناعة فعالة بدلاً من مجرّد مناعة خاملة، فقد يكون التعرض المستمر ـ على سبيل المثال، جرعات تعزيزية منتظمة من اللقاح ـ ضرورياً للحفاظ على تلك المناعة الفعالة.

المختلفة، للاستجابة لأسباب الثقة. إذا تساوت الاستجابة-للثقة الثابتة مع الجدارة بالثقة، وفق المعنى العادي لذلك المصطلح، فإنّ دعوى النظرية المتلقّاة هي أنّ استجابة الناس للثقة ليست أكثر أو أقل من جدارتهم بالثقة (الثابتة). إنها الفضيلة التي يستحضرونها في كل موقف وتُوفِّر أساساً صلباً لا يتغير يمكننا من خلاله التنبؤ بما سيفعلونه، أو ما يميلون إلى فعله، الآن في هذا السيناريو، أو ذاك[8]

لا تَنكر نظرية تمكين الثقة أنّ الناس قد يكونون جديرين بالثقة بهذا المعنى الثابت وأنّ هذا الميل قد يلعب دوراً في المساعدة في تفسير سبب عدم خذلانهم الواثقين بهم. لكنها تُضيف أنّ كيفية الاستجابة-للثقة عند هؤلاء الموثوق بهم في التعامل مع الآخر قد تكون أيضاً تابعة لحساسيتهم الظرفية لوجود هذا الشخص في دور الواثق البارز: شخص ما يعتمد بوضوح عليهم للتصرّف بأسلوب معين. لا تكمن الفكرة في أنّ الواثق قد يكون لديه سلطة خاصة عليهم، على الرغم من أنّ ذلك قد يكون صحيحاً أيضاً. بل، بالأحرى، أي واثق يكون عرضة لاستنباط درجة جديدة من الاستجابة-للثقة في الموثوق به ــ ليس بالضرورة نفس الدرجة لكل واثق ــ بالإضافة إلى إثارة الجدارة بالثقة الحالية للواثق.

إذن، بناءً على نظرية التمكين، قد تكون الاستجابة الصافية للثقة التي تَعرضها، في هذا السيناريو، وذاك، تابعةً لمتغيرين. المتغير الأول هو ما مدى جدارتك بالثقة بشكل عام: ما مقدار الحساسية التي لديك لأسباب الثقة ــ أسباب الاعتماد الواضح ــ بحد ذاتها. المتغير الثاني هو ما مدى تأثرك بوجود أولئك

(8) هذا التعامل مع الجدارة بالثقة لا يتم تحفيزه إلا من خلال اعتبارات الملاءمة والوضوح. يمكن أيضاً تأويل النظرية الموضّحة في هذا الفصل لإظهار أنّ الجدارة بالثقة ليست سمة ثابتة من النوع المقدَّم هنا؛ ويمكن أن تُماهي الجدارة بالثقة مع الاستجابة للثقة. وبما أننا نستخدم هذا المصطلح هنا، فإنّ 'الجدارة بالثقة' تقيس استجابتك الثابتة لأسباب الثقة، حيث، كما أشرنا، قد تختلف متطلبات تلك الأسباب تمشّياً مع علاقتك بالواثق (الغريب، الزميل، الصديق) وتمشّياً مع ما هو على المحك في السياق (الكمبيوتر الخاص به، أسراره، أو أي شيء آخر).

الذين يعتمدون بوضوح عليك بطرق معينة: ما مدى حساسيتك لحقيقة أنّ الآخرين هنا والآن يضعون ثقتهم فيك. سننظر بعد قليل في كيفية نمذجة مساهمة كل من هذه العوامل في تمثيل درجة استجابتك-للثقة. لكن علينا أولاً أن ننظر إلى الادعاءات الدقيقة لنظرية التمكين والحجج الداعمة لقبولها.

افترض في سيناريو معين للثقة ـ حالة يعتمد فيها شخص ما عليك بشكل واضح ـ أنك مستجيب للثقة بدرجة معينة من الاعتمادية ودرجة معينة من الثبات. حيث تميل للاستجابة لتلك الأسباب عبر مجموعة من الاحتمالات التي تقيس درجة الاعتمادية؛ ويكون ميلك برهاناً ضد مجموعة من العوامل المعطِّلة التي تقيس درجة الثبات. قد لا تعكس استجابتك في مثل هذه الحالة إلا ميلاً ثابتاً، كما هو الحال في النظرية المتلقّاة. أو قد تعكس أيضاً في كل حالة ذات صلة تأثير ميل خاص بحالة معينة. وبذلك، قد يكون ميلك النهائي ناتجاً عن مكونات ثابتة وظرفية.

تلتزم نظرية التمكين بأطروحتين. الأولى، هنالك مسوغات للاعتقاد بأنه حتى لو استحضرتَ قدرةً ثابتة للاستجابة-للثقة في موقف ثقة معين، فمن المحتمل أن تكون متأثراً بذلك الموقف بطريقة تعزز تلك القدرة؛ ومن المحتمل أن تُطوِّر ميلاً مع درجة عالية من الاعتمادية كَرد فعل على المُدخلات الظرفية. والثانية، أنّ هناك مسوغات، ليس فقط للاعتقاد بأنه من الممكن جعلك مستجيباً-للثقة على نحو أكثر اعتماداً من خلال التأثيرات الظرفية، بل كذلك للاعتقاد بأنّ تلك التأثيرات الظرفية يمكن أن تجعلك مستجيباً-للثقة على نحو أكثر ثباتاً. تدافع نظرية التمكين على كل من التحسين الظرفي للاعتمادية والتقوية الظرفية للثبات.

2.2 التحسين الظرفي للاعتمادية

هنالك ثلاثة مسوّغات لافتراض احتمالية التحسين الظرفي للاعتمادية. الأول هو عندما أثق بك، فإنني أُظهِر وأنقل إيماناً بقدرتك على أن تكون مدفوعاً باعتمادي الواضح، وبذلك أُشجِّعك على إثبات جدارتك بالاعتماد. الثاني هو عندما أثق بك للقيام بشيء ما، فأنا غالباً ما أقدِّم طلباً، صريحاً أو ضمنياً، بأن

تفعل ذلك. والثالث هو عندما أثق بك، فأنا أُظهر رأياً جيداً عن اعتماديتك، وبذلك أمنحك دافعاً إضافياً قائماً على تثمين عدم خذلاني. في أي موقف، تكون هذه التأثيرات عرضة لجعلك قابلاً للاعتماد على نحو مستجيب للثقة بدرجة أعلى مما ستضمنه القدرة الثابتة على الاستجابة للثقة التي تستحضرها في الموقف.

1.2.2 حجة التشجيع

تزعم الحجة الأولى لأطروحة التحسين الظرفي أنه بقدر ما أثق بك للقيام بشيء ما، فأنا أُشجِّعك على بذل كل ما بوسعك لإثبات أنه يمكن الاعتماد عليك (McGeer 2008b). يثير هذا ثلاث ملاحظات نفسية معقولة: الأولى، أنه من خلال الوثوق بك، أُظهِر وأنقل إيماناً بقدرتك على أن تكون مدفوعاً باعتمادي الواضح عليك؛ الثانية، أنه من خلال نقل الإيمان بأنك تمتلك هذه القدرة، قد أُعزز إيمانك بأنك تمتلك هذه القدرة؛ والثالثة، أنه من خلال القيام بذلك، قد أُحسِّن القدرة نفسها، وأجعلها قابلة للاعتماد بشكل أكبر: قد أمنحك الشجاعة لاختبار قدرات الفاعلية الخاصة بك وتطويرها.

تنبع أولى هذه الملاحظات ببساطة من تفسيرنا للثقة، على أساس تمييزها عن مجرّد الاعتماد. عندما أثق بك، فإنّ إظهار اعتمادي يعني أنه يجب أن يكون الأمر مسألة وعي مشترك أنني أفعل ذلك: أي، أنني أتصرّف بناءً على اعتقاد أنك ستُدرِك أنني أعتمد عليك وتكون مدفوعاً بتلك الحقيقة ذاتها للاستجابة لاعتمادي. سيكون هذا الأمر مسألة وعي مشترك بقدر ما تكون الأدلة التي تدعم دعوى أنني أثق بك متاحة بوضوح لكل منا، مما يضمن أن يُدرك كل واحد منا أنني أتصرّف بدافع الثقة، وأُدرك أنّ كلاً واحد على دراية بهذا، وما إلى ذلك (Lewis 1969). وبالنظر إلى أنّ الثقة تتطلب وعياً مشتركاً بهذه الحقيقة، فلن أقتصر فقط على إظهار اعتقادي بأنك تستجيب-للثقة بطريقة لاإرادية كالتي قد يُظهر فيها تثاوبي مَللي. بل سأُظهِر اعتقادي بطريقة قصدية، ناقلاً أنني أؤمن بقدرتك (Grice 1957).

أما الملاحظة الثانية التي تدعم حجة التشجيع فتدور حول الافتراض المنطقي

أنّ حقيقة أنني أنقل إيماناً بقدرة ما مِثل استجابتك-للثقة من المرجّح أن تزيد من اطمئنانك بامتلاك هذه القدرة. بعيداً عن كوني والداً شغوفاً، أو شيء من هذا القبيل، فأنا أشهد بمصداقية على علامات امتلاكك لهذه القدرة عندما أنقل إيماني باستجابتك، وأرْهَن سلامتي على كونها صحيحة. في الواقع، أقول: 'ليس لديّ شك؛ أنك تمتلك القدرة على الوفاء بثقتي، لإثبات جدارتك بالاعتماد بالطرق التي أتوقعها!' وفي قول ذلك ــ في الواقع، في رَهْن سلامتي على كونها صحيحة ــ أُقدِّم مسوّغاً جيداً لكونك أكثر اطمئناناً بشأن امتلاكك الاستجابة التي أعزوها إليك. في النهاية، قد لا تكون في متناولك العلامات التي أشهد عليها؛ قد يؤدي خجلك أو خوفك إلى عدم تصديقها؛ أو قد تؤدي تجربتك (أو عدم تجربتك) إلى التقليل من شأن ما تُشير إليه ضمناً حول قدرات الفاعلية الخاصة بك.

قد تبدو الملاحظة الثالثة أكثر إشكالية، لكنها أيضاً معقولة جداً وتنتج بشكل طبيعي عن السابقة. إذا زاد اطمئنانك بشأن امتلاكك نوعاً معيناً من القدرة ــ على وجه الخصوص، القدرة على إجراء الفعل من خلال اعتبارٍ ما كاعتمادي عليك للقيام بشيء ما ــ من المحتمل أن يؤدي ذلك إلى تحسين القدرة نفسها، وزيادة درجة استعمالك لها على نحو يمكن الاعتماد عليه. ومن المحتمل أن يؤدي إلى زيادة نطاق استجابتك-للثقة بما يتجاوز النطاق الذي تَضْمَنه استجابتك الثابتة لأسباب الثقة: ما أطلقنا عليه سابقاً 'الجدارة بالثقة' ترتكز هذه الملاحظة على الحقيقة، المثبتة في الخبرة اليومية، التي مفادها أن تُصبح أكثر اطمئناناً بشأن الكون قادراً على فعل شيء ما س في الظروف المناسبة ــ مثلاً، حول الكون قادراً على إثبات جدارتك بالاعتماد في الاستجابة للاعتماد الواضح لشخص ما عليك ــ يعني تعزيز القدرة ذاتها؛ هذا يعني أنك ستفعل س على نحو أكثر اعتماداً عبر الظروف ذات الصلة[9].

(9) هنا كما في موضع آخر، توجد بعض المجالات التأويلية حول كيفية فهم المَيل وحول موضع رسم الخط الفاصل بين الاعتمادية والثبات. وهكذا، يفترض النص أنّ امتلاك القدرة على فعل س عند أي مستوى من الاعتمادية يكون مستجيباً لاطمئنانك بشأن الكون قادراً على =

وهكذا، افترض أنّ لديك رأياً متدنياً حول طابعك الأخلاقي، وتعتقد أنك ضعيف وخاضع لمصلحتك الذاتية على نحو أكثر مما ينبغي لك القيام به؛ ومعتقِداً على وجه الخصوص أنك أقل استجابة مما يجب أن تكون عليه نحو الآخرين الذي يعتمدون عليك بشكل واضح حتى لا تخذلهم. من المرجّح أن يتعزز اطمئنانك الذاتي بقدرتك على القيام بما يجب عليك إذا أظهر الآخرون إيماناً بقدرتك على إثبات أنك تستجيب-للثقة. وهذا بدوره من المرجّح أن يشجِّعك على إظهار مثل هذه الاستجابة.

2.2.2 الحجة القائمة على الطلب

تعمل الحجة الثانية القائمة-على الطلب لأطروحة التحسين الظرفي على الحدس الذي مفاده أنه عندما أطلب منك القيام بشيء ما، وبذلك أفترض مسبقاً أنك ستكون متحمساً للامتثال من خلال اعتمادي الواضح عليك ـ أي، أنك ستستجيب بطريقة فعالة أو مؤيِّدة لأسباب الثقة المتصلة بعلاقتنا ـ فحقيقة أنني أقدِّم طلباً ما قد يكون لها قوة تتجاوز القوة المقنِعة للأسباب نفسها. وبالابتعاد عن الثقة لبرهة، افترض أنني أعتقد أنك على دراية كاملة بجميع الأسباب التي قد تكون موجودة لمساعدتي بطريقة ما. حتى عند وجود مثل هذا الاعتقاد، قد يكون من المنطقي طلب المساعدة التي أحتاجها. إنّ القيام بذلك سيرقى إلى إدراك العبء الذي من المحتمل أن تفرضه مساعدتي، والاعتراف بأنه ليس عليك أي التزام بتحمّل هذا العبء، ومع ذلك أطلب إذنك لفرضه. عندئذ، إذا لم ترفض العبء، بل قبلته ضمنياً، فستكون قد وعدتَ فعلياً بتقديم المساعدة التي أحتاجها. وبالتالي سيكون لديك سبب معياري إضافي، ومن المحتمل دافع إضافي، لتقديم تلك المساعدة بالفعل.

عندما أعتمد عليك بشكل واضح للتصرف بطريقة معينة، فقد أقدِّم في كثير من الأحيان طلباً صريحاً للقيام بما أعتمد عليك للقيام به، كما هو الحال عندما أطلب

= فعل س. إذا لم يكن مستجيباً، فإنّ غياب الثقة، بافتراض أنها تؤثر على أدائك، سيُعدّ معطِّلاً للقدرة، ومؤثراً على مستوى ثباتها بدلاً من اعتماديتها.

منك مراقبة الكمبيوتر الخاص بي. وحتى في حالة عدم تقديم طلب صريح، فقد يكون الاعتماد واضحاً بحيث يشكّل طلباً ضمنياً. بالمقارنة مع حالة المساعدة، فإنّ ذلك يعني أنني في كل حالة من الحالتين أطلب إذنك بشكل فعال لفرض عبء إثبات الجدارة بالاعتماد عليك، والاعتراف بأنه سيكون عبئاً بالفعل وأنك لستَ ملزماً بتحمّله. وإذا لم ترفض تحمّل العبء ـ إذا قبلته في الواقع ـ فإنّ ذلك يعني أنّ هناك سبباً آخر وراء تحمّله: وإلا فإنك ستخرق وعداً ضمنياً. مهما اعتبرتَ ذلك السبب ملزِماً أخلاقياً، فمن المحتمل جداً أنك ستتحفّز بواسطته؛ لا أحد يرغب في أن يظهر غير متأثرٍ بوعوده. وسيكون الأثر التحفيزي لوعدك هو لجعلك أكثر استجابة لأسباب الثقة أو متطلباتها[10]

3.2.2 الحجة القائمة على الاحترام

كنا قد نظرنا في حجتين للاعتقاد بأطروحة التحسين الظرفية، التي وفقاً لها قد أزيد من اعتمادية ميلك للاستجابة-للثقة من خلال حقيقة إظهار الثقة بك. تشير هاتان الحجتان إلى أنني قد أزيد من اعتماديتك من خلال إدخال عوامل يمكن لكل منا أن يَعترف بها علانية (Baier 1986; Jones 2004). فأنا لا أقوّض تأثيري من خلال إظهار أنني آمل أن يكون لي تأثير ما، سواء في التعبير عن إيماني بالقدرة التي أعتبرك تمتلكها أو في تقديم طلب صريح إلى حد ما لك. إنّ العامل الذي يتم استدعاؤه في كل حالة يمكن الاعتراف به بشكل علني بيننا. وبالتوافق مع العمل كما هو موصوف، قد يكون شيئاً يدركه كلٌّ منا، نُدرك أنّ كُلّاً منا يدركه، وهلم جراً في التسلسل المعتاد للدراية المشتركة.

---

(10) قد تلجأ حجة مختلفة إلى فكرة أنّ ادعاءات الشخص المخاطَب تُشكّل مصدراً فريداً للمطلب الأخلاقي، يختلف عن أي مطلب شخصي لتحسين العالم أو في الواقع أي مطلب شخصي للتصرّف بطريقة صحيحة أخلاقياً (Darwall 2006). إذا كان ذلك صحيحاً، فإنّ الحجة القائمة على الطلب لا تحتاج إلا إلى افتراض أنه عند طلب استجابتك للثقة، فإنني أخلق سبباً له طابع الشخص-المخاطَب بشأن لماذا يجب عليك إثبات جدارتك بالاعتماد.

إنّ العامل المقدَّم في الحجة الثالثة للتحسين الظرفي يختلف في هذا الصدد عن العاملين الآخرين (McGeer 2008b). فهو ينحصر في حقيقة أنني عندما أُظهر ثقةً بك للتصرّف بطريقة معينة، فإنني أُقدِّم دليلاً، من خلال المعايير المقبولة المنتظمة لعزو المواقف، على امتلاكي رأي جيد عنك. وبذلك، فإنني أقدم لك دافعاً جديداً للتصرّف وفق النحو الذي أعتمد فيه عليك بشكل واضح للقيام به؛ ومن خلال قيامك بذلك، ستُعزِّز الرأي الجيد الذي أظهرتُه وتضْمن العائد الجذاب بشكل بديهي في ادخار الاحترام (Brennan and Pettit 2004). سيكون هذا العائد أكبر بالطبع، وسيكون الدافع الجديد أقوى، إذا وثقت بك كفعل عام؛ في هذه الحالة، ستكون قادراً على الحصول على الرأي الجيد للشهود، وليس فقط رأيي الجيد، من خلال إثبات جدارتك بالاعتماد.

تقترح هذه الحجة أنّ هناك تحايلاً معيناً في الثقة (Pettit 1995). تدعم معاييرنا المقبولة لعزو المواقف الرؤية التي مفادها أنه عندما أثق بك للتصرّف بطريقة معينة، يجب أن يكون ذلك لأنني أمتلك رأياً جيداً عنك. تجسِّد هذه المعايير 'تحيّز العزو الأساسي' (Jones 1990): الميل إلى تفسير الاستجابات مثل ثقتي بك من خلال بعض الميول الثابتة الواضحة كالاعتقاد بأنك جدير بالثقة. لكن، في واقع الأمر، قد لا أتصرّف بناءً على مثل هذا الاعتقاد عند الوثوق بك. بدلاً من ذلك، قد أؤسس ثقتي على الاعتقاد بأنك، أولاً، ستهتم بالآثار المترتبة على سمعتك معي ومع أي شاهد على إثبات جدارتك بالاعتماد، ثانياً، إنّ هذا الاهتمام سيقودك بشكل شبه مؤكد إلى التصرّف على نحو ما يُزعَم أنني أثق بك لتتصرف.

هنالك الكثير مما يمكن قوله عن ديناميات الاحترام والتقدير الداعمة للثقة، وفي الواقع، المبادرات الأخرى من هذا القبيل بين الناس. لكن يجب أن تكون هذه الملاحظات كافية لتحديد العامل الثالث الذي يدعم الفكرة القائلة إنني من خلال الوثوق بك قد أقوم بأكثر من مجرّد تفعيل مَيل الجدارة بالثقة الموجود مسبقاً لتتحرك من خلال الاعتماد الواضح للآخرين؛ قد أُحفِّز مستوًى أعلى من الاعتمادية

في استجابتك-للثقة. قد لا يقتصر إظهاري للثقة على تأسيس طلب محفِّز للمساعدة وشكلاً متعمداً من الشجاعة لتقديم تلك المساعدة. بل قد يربط أيضاً تقديمك للمساعدة ـ تصرّفك بناءً على اعتمادي عليك للتصرّف ـ بالتوقّع الجذاب للحصول على الاحترام والثبات أمامي وأمام الشهود.

4.2.2 سؤال

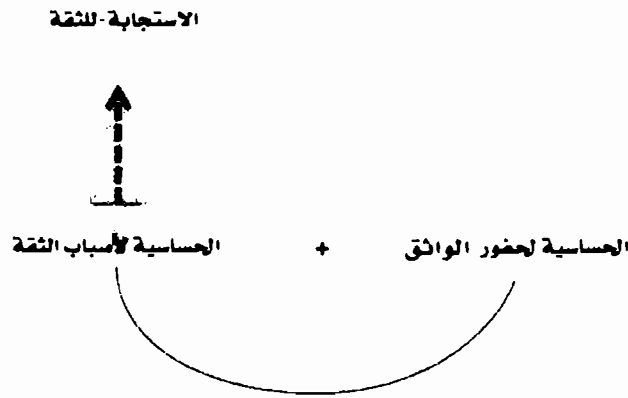
نصف العوامل الثلاثة المشمولة بالاستطلاع هنا بأنها تُحسِّن اعتمادية ميلك الثابت للاستجابة لأسباب الثقة: أي جعله أكثر اعتمادية. لكن لماذا لا تأخذها لتُكْمِل ميلك الثابت عبر تقديم قوى مستقلة لها تأثير مواز، أو مُقارب حتى؟ لماذا لا تعتبرها تفعل لجدارتك بالثقة ما تفعله مصلحتك الخاصة لإخلاصك، عندما يكون من الواضح أنه من مصلحتك أن تقول الحقيقة؟

الإجابة هي أنّ العوامل الثلاثة في أمثلتنا تعمل على جعلك أكثر استجابة لأسباب الثقة بحد ذاتها، وليس فقط لجعلك أكثر عرضة للتصرّف بطريقة تَصادفَ أنّ أسباب الثقة تدعمها. يعزِّز التشجيع الذي أُقدِّمه في وثوقي بك قدرتك الحالية، مهما تضمَّن ذلك، لتتحفَّز بواسطة أسباب الثقة. إنّ الطلب الذي أقدِّمه عند القيام بذلك يوفِّر لك سبباً آخر محفِّزاً على نحو افتراضي ـ أي أنه سيمكِّنك من الحفاظ على الوعد الضمني ـ للتصرّف بأي طريقة تتطلبها هذه الأسباب. وعلى نحو مكافئ، إنّ توقّع الاحترام الذي أُظهره عندما أثق بك يوفِّر لك سبباً محفِّزاً آخر لتكون حساساً لأسباب الثقة بحد ذاتها: في النهاية، لا يمكنك أن تتوقع كسب اعتبار مني إلا من خلال إثبات أنك تستجيب-للثقة بهذا المعنى.

3.2 نمذجة التحسين الظرفي

إنّ ثمرة هذه الصورة هي أنّ استجابتك لدليل الثقة في حالة معينة، قدرتك على التحرّك للفعل عبر اعتمادي الواضح عليك، قد تكون تابعة

لعاملين[11] الأول، الحساسية الثابتة لأسباب الثقة التي تستحضرها في تلك المواجهة: أي، جدارتك بالثقة. والثاني، الحساسية الظرفية لحضوري التي تُحسِّن جدارتك بالثقة، وتزيد الاعتمادية على ميلك للتصرّف وفقاً لما تتطلبه أسباب الثقة. يمكن أن نصوِّر سريان تلك العوامل على النحو الموضّح في الشكل 1.2.



شكل 1.2 الاستجابة لأدلة الثقة

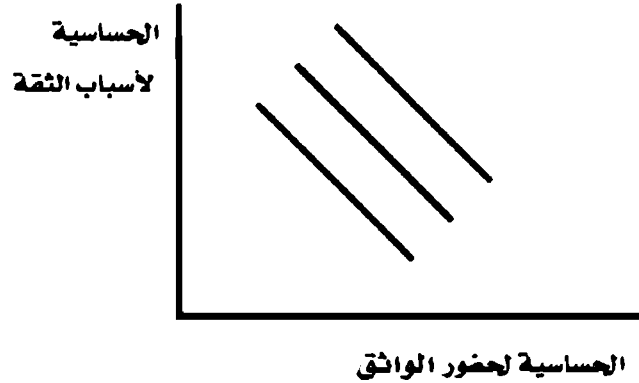
بطبيعة الحال، إذا كانت الاعتمادية المستجيبة-للثقة الخاصة بك تابعة لقوتين، عندئذ، من الممكن أنها في حالة معينة قد تنتج من توليفات مختلفة لهاتين القوتين. فقد تتحد الحساسيتان بمقادير مختلفة لإنتاج الاستجابة ويمكن إدراك أي درجة من الاستجابة عبر أي مجموعة من التوليفات المكافئة. في بعض التوليفات، ستكون الحساسية لأسباب الثقة عالية والحساسية لحضور الواثق منخفضة، وفي توليفات أخرى، سيكون العكس هو الصحيح، وفي أخرى، سيكون العاملان متساويين إلى حد ما.

وبذلك، قد نمثِّل اعتمادية استجابتك-للثقة في حالة معينة على رسم بياني يصوِّر فيه المحور العمودي الحساسية لأسباب الثقة، ويصوِّر المحور الأفقي

---

(11) استعنّا في مناقشتنا هنا بـ McGeer & Pettit (2015)

الحساسية لحضور الواثق (انظر الشكل 2.2). خذ توليفة معينة كنقطة على الرسم البياني وقُم الآن بتوصيل تلك النقاط التي تُنتِج نفس درجة الاستجابة-للثقة. ستتصل هذه النقاط في منحنى تكافؤ ـ أحد الخطوط القطرية في الرسم التخطيطي ـ في فضاء اعتمادية الاستجابة-للثقة. يمكن أن نميّز أي مجموعة من المنحنيات، وكل واحدة منها تتوافق مع درجة مختلفة من الاعتمادية: ستمثِّل الخطوط الموجودة في أعلى اليمين في المخطط الدرجات العليا، وتلك التي في أسفل اليسار الدرجات الدنيا، قياساً على الصورة المألوفة للمنحنيات اللامبالاة في فضاء المنفعة. من المفترض أنّ أحد هذه المنحنيات يميّز درجة استجابتك-للثقة في الحالة المذكورة. وعلى هذا المنحنى الذي يُعرِّفك، ستكون هناك نقطة تمثِّل توليفتك المعينة من الحساسيات في تلك الحالة.



شكل 2.2 الاعتمادية المستجيبة-للثقة

4.2 التقوية الظرفية للثبات

إذا كانت الاعتبارات التي سردناها حتى الآن سليمة، فإنها تُشير إلى أنّ التأثيرات الظرفية من المحتمل أن تجعلك أكثر اعتماداً في الاستجابة-للثقة مما يمكن بيانه من خلال القدرة الثابتة على الاستجابة-للثقة التي تستحضرها في الموقف. لكنّ نظرية تمكين الثقة، كما نفهمها، تنطبق أيضًاً من خلال أطروحة

ثانية: إنّ التأثيرات الظرفية من المحتمل ألّا تقتصر فقط على جعل مَيلك للاستجابة لأسباب الثقة أكثر اعتماداً، بل كذلك تجعله أكثر ثباتاً؛ من المحتمل أنها لا تُحسِّن الميل فقط، بل تُقوِّيه. الفكرة هي أنه مثلما يمكن للتأثيرات الظرفية أن تزيد من نطاق السيناريوهات التي يتم فيها إثارة هذا الميل على نحو يمكن الاعتماد عليه، فكذلك يمكنها أن تزيد من نطاق السيناريوهات التي يكون فيها ثابتاً بما يكفي للنجاة من المعطِّلات المحتملة.

إنّ أسهل طريقة لدعم أطروحة التقوية هي النظر في الحالة التي طورتَ فيها ميلاً ثابتاً للاستجابة-للثقة يمكن الاعتماد عليه إلى حد ما، ربما تحت التأثير الطويل المدى للحساسية الظرفية. فوفق اصطلاحنا، لقد أصبحتَ شخصاً جديراً بالثقة إلى حدٍ ما، وليس مجرد شخص مستجيب-للثقة. تجادل الاعتبارات التي تم سردها لدعم أطروحة التحسين بأنّ التأثيرات الظرفية يمكن أيضاً أن تقوّي أي ميل ثابت للاستجابة-للثقة موجود مسبقاً.

بطبيعة الحال، إحدى الطرق التي تقوّي بها تلك التأثيرات استجابتك-للثقة هي من خلال تذكيرك على نحو معتاد بالدروس التي تُملا عليك: إذا لم تُثبت جدارتك بالاعتماد، فيجب أن تُحسب في كثير من الأحيان مُخلّاً بوعدك للواثق، ويجب أن تُخيّب الإيمان بك الذي يُظهرونه في تشجيعك، ويجب أن تتوقّع فقدان الرأي والسمعة الجيدين اللذين مَنَحَك الواثقون فرصة لكسبهما. من المؤكد أنّ التأثير السببي للبقاء باستمرار تحت هذه الوصاية سيكون للحفاظ على ميلك للاستجابة لأسباب-الثقة وتقويته. فعلى سبيل المثال، إذا بدأتْ استجابتك-للثقة الثابتة بالتدهور، مثلاً نتيجة فقدان الإيمان بك، فإنّ التعرّض لمثل هذه التأثيرات من الآخرين ـ ربما، بشكل خاص، تأثيرهم في تشجيعك ـ يجب أن يساعد في استعادة ثبات ذلك الميل. سيساعد هذا التعرّض في الحفاظ على استجابتك-للثقة الثابتة بالطريقة التي قد تساعد بها جرعات اللقاح المعززة في الحفاظ على مناعتك الفعالة ضد الأمراض.

لكن بغض النظر عن الأثر السببي للتأثيرات الظرفية في المحافظة على

استجابتك-للثقة أو تقويتها، هنالك أيضاً اعتبار آخر يدافع عن أطروحة التقوية. افترض أنّ ميلك الثابت للاستجابة لأسباب-الثقة يمكن الاعتماد عليه للغاية لدرجة أنه ليس هناك مجال لمزيد من التحسين من خلال التأثيرات الظرفية. حتى في هذه الحالة، هنالك دور يمكن أن تستمر هذه التأثيرات في لعبه لجعل الميل أكثر ثباتاً.

مرة أخرى، تُبرز قصة خاتم جيغز هذا الدور على نحو جيد. افترض، كما يبدو معقولاً في الكثير من الحالات، أنّ جدارتك بالثقة ستتوقف ـ ستفقد أي قدرة ثابتة على الاستجابة لأسباب الثقة ـ إذا كنتَ تتمتع بالإفلات من العقاب وعدم إمكانية الاكتشاف الكاملتين اللتين يمنحهما الخاتم؛ ستُعطِّل هذه العوامل جدارتك بالثقة أو تعلِّقها أو تطمسها حتى. ماذا يعلِّمنا هذا عن العوامل التي تلعب دوراً في الحفاظ على الميل في محله في العالم العادي؟ من المفترض، أنّ تَعرّضك للآخرين ضروري لاستمرارك في امتلاك الميل، ولبقائه جزءاً ثابتاً من سيكولوجيتك، ومن المنطقي أن يلعب تَعرّضك لضروب التأثيرات الظرفية المسجَّلة دوراً رئيسياً في الحصول على تلك النتيجة.

كيف يتسنى لنا تصوّر الدور الذي تلعبه تلك العوامل، بافتراض أنك بالفعل جدير بالثقة بالكامل؟ قد لا تركّز على هدف إثبات أنك تحفظ الوعد، أو تراعي تشجيع الآخرين، أو كسب احترامهم. وقد لا تكون على دراية بهذه التأثيرات، فضلاً عن الانتباه إليها. ما ينبغي أن يكون صحيحاً هو أنّ هذه التأثيرات لها أثر ظاهري [virtual] على تفكيرك وسلوكك. فهي موجودة لإعادتك إلى المسار ـ موجودة للحفاظ على استجابتك-للثقة وتقويتها ـ إذا زللت عنه. إنّ العالم العادي هو العالم الذي من المرجّح أن يؤدي فيه أي ميل للاستسلام للإغراء، أو أي خطوة في ذلك الاتجاه، إلى إثارة تلك التأثيرات واستعادة ميلك. وهذا يظهر في حقيقة، كما نفترض، أنه في عالم جيغز لا يوجد ما يمنع أي انحدار من هذا القبيل عن الفضيلة، بل في الحقيقة هنالك ما يحفِّز على الانحدار: أعني، الحقيقة الصارخة أنك يمكن أن تفعل ما يحلو لك مع الإفلات التام من العقاب.

بناءً على هذه الصورة، قد لا يكون للتأثيرات الظرفية أي تأثير سببي في

ضمان بقاء جدارتك بالثقة حاضرة بثبات. قد يكون لها بالأحرى تأثير ظاهري. قد لا تلعب دوراً سببياً في الحفاظ على جدارتك بالثقة في مكانها ـ تبقى بوصفها عادة متداولة ـ لكن إذا غابت، فعاجلاً أو آجلاً، ستتلاشى الاستجابة الثابتة لأسباب-الثقة. إنّ غيابها سيجعل تقصّي الانتهازية خياراً بارزاً وسيقوِّض على نحو شبه مؤكد الميل.

تُشير هذه الصورة إلى أنّ التأثيرات الظرفية التي تخضع لها تتحكم في الحضور الثابت للميل. فكِّر في الطريقة التي يتحكم فيها راعي البقر بماشيته في الأفلام الغربية الكلاسيكية. إذ يتركهم يتبعون رأسهم ـ لا يفعل أي شيء من الناحية السببية لتوجيههم ـ لكن يكون مستعداً للتدخّل إذا خرج أي رأس من الماشية عن المسار. إنّ التأثيرات الظرفية التي تحيط بك في دورك كموثوق به محتمل تمتلك نفس نوع من التحكم غير السببي في استجابتك-للثقة. فهي تمنح ذلك المَيل حضوراً ثابتاً لن يتمتع به في غيابها. وهي تفعل ذلك بمجرد كونها موجودة، جاهزةً لتلعب دوراً سببياً إذا دعت إليها الحاجة للحفاظ على الميل.

3. الاستجابة-للثقة في نظرية التمكين

1.3 الإسناد المذكِّر للاستجابة-للثقة

عندما أثق بك، فأنا أُظهر، وفي الحقيقة أنقل، الاعتقاد بأنك مستجيب-للثقة، كما رأينا في القسم الثاني. لكن هذا يعني أنّ الوثوق بك يتمتع بقوة إسناد الاستجابة-للثقة. فهو يرقى إلى القول بأسلوب إسنادي: 'يمكنك أن تستجيب لحقيقة أنني أعتمد عليك؛ أنت تمتلك القدرة على التحرّك وفق ذلك الاعتبار؛ يمكنك أن تُثبت جدارتك بالاعتماد'

على أية حال، وفق نظرية تمكين الثقة، فإنّ هذا الإسناد للقدرة له طابع غير عادي للغاية. إذ إنّ كونك تتمتع بالقدرة على الاستجابة-للثقة في موقف معين يعني أنك تميل، مهما كان ذلك ثابتاً، إلى الاستجابة لأسباب الثقة بشكل يمكن

الاعتماد عليه إلى حد ما. سواء فشلتَ بالفعل في التصرّف بناءً على القدرة أم لا، يجب أن يكون صحيحاً أنه في نطاق التفاوتات في الظروف الفعلية ـ على وجه الخصوص، الظروف التي تبقى فيها أسباب الثقة في محلها، حيث لا يتم إدخال اعتبارات مرجِّحة، وحيث لا يوجد اضطراب جديد يؤثر عليك ـ فإنك ستستجيب بحسب الاقتضاء. لكن إذا كانت رؤية التمكين سليمة، فعندما أُسنِد إليك مثل هذه القدرة أثناء إظهار الثقة، من المحتمل أن يكون لدي تأثير على القدرة ذاتها التي أُسندها.

من المؤكد أنّ احتمالية امتلاك مثل هذا التأثير ستكون بارزة في الثقافة[12] لذا لا يمكنني أن أُسند القدرة بروح وصفية بحتة، كما لو كنت أُسجِّل حالة ظرفية موجودة مسبقاً. عندما أطلب منك إنزال قارورة ما من رَفٍ لا أستطيع الوصول إليه، فإنني أُسند إليك بشكل ضمني طولاً لا أمتلكه، وفي قيامي بذلك فإنني أُسجِّل ما أعتبره حالة ظرفية موجودة مسبقاً وأُقدِّم الإسناد بروح وصفية بحتة. من الواضح أنّ إسناد الاستجابة-للثقة الذي أقوم به بشكل ضمني عند الوثوق بك ليس كذلك. بل يشبه إسناد القدرة ـ مثلاً، القدرة على الوصول إلى قمّة تَل ما على دراجتك ـ عندما أصرخ مشجِّعاً: 'يمكنك القيام بذلك' يهدف الإسناد لا محالة إلى استدعاء القدرة ذاتها التي يعزوها.

غالباً ما تُقارن الإفادات الوصفية مع الإفادات الأدائية. ففي حالة الأدائية، يستدعي الكلام الحالة الظرفية ذاتها التي يُبلغ عنها، كما في الأمثلة من قبيل 'لقد استقلتُ من منصبي' أو 'أستميحك فضلاً' (Lewis 1983, Ch. 12). لكن نظراً إلى أنّ إسناد القدرة الذي أقوم به بشكل ضمني أثناء الوثوق بك يختلف عن الإفادة الوصفية، فهو أيضاً يختلف عن الكلام الأدائي: أنا لا أجعلك مستجيباً لأدلة الثقة بمجرّد إسناد مثل هذه الاستجابة إليك.

(12) قد لا يعني هذا أننا نولي اهتماماً منتظماً للتأثير بل فقط أنّ التكرار الذي لجأنا فيه إلى إسناد الاستجابة-للثقة سيتأثر إذا أصبح واضحاً أنّ التأثير لم يتحقق بشكل عام.

ومع ذلك، فإنّ البدائل الوصفية والأدائية لا تستنفد الخيارات. هنالك احتمالية ثالثة تبرزها مناقشتنا. تتمثل في أنّ إسناد الاستجابة-للثقة المضمر في إظهار ثقتي بك هو إسناد **تذكّري**، ما نسمّيه: إسناداً يهدف لا محالة إلى المساعدة في استدعاء الحالة الظرفية ذاتها التي يُبلِغ عنها. الفكرة هي أنه من خلال توصيل الرسالة التي تُفيد بأنك مستجيب-للثقة ويمكن أن تُثبت جدارتك بالاعتماد، أقوم بذلك بقصد مركّب. أعني أنني أسعى إلى استنباط قدرتك على إثبات جدارتك بالاعتماد، أو على الأقل دعمها، في نفس فعل تسجيل حضورها. وسواء أوضحت ذلك أم لا، فإنني أحثّك بشكل فعال على إثبات جدارتك بالاعتماد. أنا أتحدث بطريقة يمكن أن أتوقع من خلالها على نحو معقول أن يكون لي تأثير مباشر في تحسين الاعتمادية على استجابتك للثقة ـ وتأثير غير مباشر ربما في تقوية ثباتها.

كيف يجب أن نفكّر في القدرة التي لها مثل هذا الشكل المرن التي يمكنني أن أُسندها إليك بهذا الأسلوب التذكّري؟ يستحق هذا السؤال الاستكشاف لأنه اتضح أنّ هنالك ثلاثة دروس مهمة تعلمنا إياها الحجة حول كيفية التفكير بشأن القدرة. الأول، إنّ القدرة تعتمد على السياق؛ الثاني، إنها عبارة عن عمل قيد الإنجاز؛ الثالث، يخضع إسناد القدرة للمعاير الأخلاقية وكذلك الإبستمية.

2.3 تعتمد الاستجابة-للثقة على السياق

إنّ الاستلزام الأول الواضح لنظرية التمكين هو أنّ قدرتك على إثبات جدارتك بالاعتماد في التعامل مع واثق ما مثلي لا تتحدد فقط على أساس كيف تكون في نفسك. قد لا يتم تحديدها من خلال حساسيتك الثابتة لأسباب الثقة فقط ـ أي من خلال جدارتك بالثقة المؤسَّسة مسبقاً ـ بل كذلك من خلال حساسيتك الظرفية تجاهي، الواثق. وحتى لو كانت تتحدد بالكامل بواسطة حساسيتك الثابتة لأسباب الثقة، فإنّ تلك الحساسية نفسها تبقى في مكانها من خلال حساسيتك الظرفية تجاهي، وتجاه الواثقين الآخرين. وفق هذه الصورة، تكون قدرة الاستجابة-

للثقة ناتج أو محصلة كل من كيف تكون في نفسك وكيف تسير الأمور في العالم الذي تَشغله.

من الشائع افتراض أنّ أي ميل تمتلكه ـ وكذلك أي قدرة ترتبط بذلك الميل ـ يجب أن يرتكز على حقائق فئوية؛ لا يمكن أن يكون ميلاً محضاً، كما يُوصف أحياناً (Dummett 1973). يكمن أساس هذا الافتراض في أنه من الصعب تخيّل أنّ الشخصين المتطابقين من وجه آخر يجب أن يكونا حاملين لميول مختلفة. ما الذي يمكن أن يفسّر اختلاف الميل فضلاً عن اختلاف أكثر فئوية؟

لكن عندما يتعلق الأمر بالميول مثل الاستجابة-للثقة، وقدرات البشر بشكل أعم، فإنّ هذا الافتراض الشائع يتخذ شكلاً معيناً. إذ يُفهم ضمنياً أنه بين الشخصين اللذين يختلفان في هذا الميل، يجب أن يكون الاختلاف الفئوي الذي يفسِّر التباين اختلافاً في تركيبهما الجوهري. لكن إذا كانت ملاحظاتنا عن الاستجابة-للثقة صحيحة، فلن يكون الأمر كذلك. إنّ كيفية استجابتك-للثقة في تعاملك معي قد تكون تابعة لعدة عوامل: طبيعتي، علاقتنا، والشراكة التي نتشاطرها مع الآخرين الذين يعملون كشهود على اعتمادي عليك بطريقة معينة. بإيجاز، قد تكون تابعة للسياق الذي تعمل أنت فيه وكذلك تابعة لطابعك الجوهري. قد تكون قدرة معتمدة-على السياق أو قدرة بيئية، وليست قدرة محدَّدة فقط من خلال كيف تكون في نفسك[13].

3.3 الاستجابة-للثقة هي عمل قيد الإنجاز

إنّ الرؤية القياسية للثقة تجسِّد الاستجابة-للثقة وتُشير إلى أنّ وجودها أو

(13) يشبه مفهوم القدرة البيئية هذا المفهوم الذي دافع عنه Manuel Vargas (2013)؛ وقد استعرنا مصطلح البيئي [ecological] من كتابه. انظر أيضاً McGeer & Pettit (2015). قد تقودنا حقيقة أنّ القدرة تعتمد على السياق إلى معاملة الأسناد بوصفه إشارياً، بحيث إنّ ما أُسنده يكون دائماً استجابة-لي، لكنه سيكون متسقاً أيضاً مع معاملته بوصفه إسناداً لاستجابة، لهذا النوع من الجمهور ولذاك. انظر Hawthorne & Pettit (1996)

غيابها هو مسألة تفعيل أو تعطيل، بحيث يكون هناك خط فاصل واضح بين أولئك الذين يستحقون الثقة والذين لا يستحقونها. تتساوى القدرة مع الميل إلى تقدير أسباب الثقة والاستجابة لها وعلى غرار أي ميل من هذا القبيل قد تأتي في درجات مختلفة من الاعتمادية والثبات؛ قد تُهيئ الفاعل بشكل ثابت إلى حد ما للاستجابة إلى أسباب الثقة بشكل قابل للاعتماد إلى حد ما. لكنّ الفكرة في الرؤية القياسية هي أنّ هنالك عتبة معينة من الثبات والاعتمادية تتحقق عندها هذه القدرة وأنّ كل فاعل يصل إليها أو يفشل في الوصول إليها؛ ليست هنالك منطقة وسط. قد يتطلب الأمر تطويراً تعليمياً وأخلاقياً من جهة الفاعل كي يتجاوز العتبة. لكن بالنظر إلى هذا التطور، تكون القدرة ثابتة في موضعها، مع درجة مناسبة من الاعتمادية والثبات، والفاعل ينضم إلى مراتب الجدارة بالثقة.

قد يكون على الأرجح هنالك عتبة معينة من الاستجابة لأسباب الثقة، في الاعتمادية والثبات على حد سواء، نشترط على من يُعتبرون جديرين بالثقة تجاوزها. لكن يجب ألا يقودنا ذلك إلى تبنّي الرؤية القياسية. لأنه وفق صورتنا، قد تتمتع الاستجابة بتلك الدرجة من الاعتمادية في ظل مزيج متكافئ من عاملين: الأول، الحساسية الثابتة لأسباب الثقة بحد ذاتها؛ والثاني، الحساسية الظرفية لوجود الواثق. ووفقاً لصورتنا، قد تكون الاستجابة ثابتة إلى حد ما، اعتماداً على فاعلية التأثيرات الظرفية على الموثوق به.

بمجرّد أن نميِّز أنّ الاستجابة-للثقة تمتلك هذا الطابع البيئي، يصبح من الصعب التفكير في القدرة المعنية بوصفها شيئاً موجوداً أو غير موجود في الفاعل، اعتماداً على العتبة التي تم الوصول إليها. وفق تفسيرنا، قد تتحقق القدرة أو الاستجابة المطلوبة عند مستوى معين من الاعتمادية على أساس أي مزيج من الحساسية الظرفية والثابتة، وقد تتحقق بدرجة ما أو أخرى من الثبات. سيكون من المنطقي افتراض نوع العتبة المتصوَّرة في النظرية القياسية إذا كانت الاستجابة-للثقة شيئاً مترسِّخاً في تكوين الشخص. لكنّ هذا نادراً ما يكون منطقياً على أساس الافتراضات المدافع عنها هنا.

تتمثل الصورة التي تقترحها مقاربتنا في أنّ القدرة التي تجعلك مناسباً للكون موثوقاً من المرجّح أن تكون عملاً قيد الإنجاز ـ عمل يلعب فيه الآخرون دوراً وليس أنت وحدك فقط- تماماً مثلما تكون إنجازاً نهائياً: شيء ما ثابت في مكانه مرة واحدة وإلى الأبد. تَعد الحياة الأخلاقية بأن تكون محرِّضة بطبيعتها، متضمنة نضالاً مستمراً للحفاظ على تقدير الأسباب ذات الصلة بالثقة وللحفاظ على استجابتك لتلك الأسباب (McGeer 2008a). من المحتمل أن يُطلب منك الاعتماد على جميع الاحتياطات التي تحت تصرفك، بما في ذلك الاحتياطات التي يمكن أن توفرها التفاعلات الاجتماعية المناسبة فقط، للحفاظ على وضعك كشخص من المنطقي الوثوق به.

بالطبع، قد تكون هناك جاذبية في إمكانية تحقيق مستوى متزايد من الحساسية لأسباب الثقة واعتماد منخفض على الحساسية تجاه وجود واثق ما أو آخر. هذه هي جاذبية أن تصبح شخصاً فاضلاً ـ تحديداً، شخصاً جديراً بالثقة ـ وفق المعنى الأرسطي للفضيلة: شخص مع إمكانية التصرّف بشكل مناسب دون أن يكون رهينة لطالع الظروف؛ شخص لا يتمتع بالامتياز أو التفوّق فحسب بل يتمتع به مع قدر معين من الاكتفاء الذاتي.

لكن، رغم جاذبيته من نواح أخرى، قد يكون النموذج الأرسطي أسطورة على الأقل من إحدى النواحي. فحتى لو كنتَ تمتلك مَيلاً ثابتاً للاستجابة لأسباب الثقة بشكل يمكن الاعتماد عليه ـ حتى لو كانت الاعتمادية على استجابتك-للثقة مرتكزة على طبيعتك ـ فقد تعتمد على السياق، وليس فقط على طبيعتك الجوهرية، فيما يتعلق بالوجود الثابت لذلك الميل. وهذا هو الدرس الذي يعلمنا إياه خاتم جيغز. أو الدرس الذي نتعلمه، على أية حال، بناءً على افتراض أنّ العديد منا لن يحافظ حتى على درجة الجدارة بالثقة المتحصَّل عليها بشق الأنفس ـ القدرة الثابتة للاستجابة لأسباب الثقة ـ إذا تمكّنا مع الإفلات من العقاب من كسر الوعود، والاستهزاء بشجاعة الآخرين، والقيام بأفعال مخزية بشكل واضح. حتى لو حققَ بعضنا الاعتمادية المستقلة-عن السياق المقترنة بالنموذج الأرسطي، هكذا تقول

الرسالة، فإننا من غير المرجّح أن نكون قد حققنا درجة مماثلة من الثبات المستقل-على السياق.

4.3 إنّ إسناد الاستجابة-للثقة يخضع للمعايير الأخلاقية

بما أنّ إسناد قدرة ما مثل الاستجابة-للثقة هو ممارسة حُكمية، مرتبطة بمتطلبات الصدق، فمن المؤكد أنها تخضع للمعايير الأخلاقية أو الإبستمية. ينبغي لي ألا أُسند القدرة على التقدير والتصرّف بناءً على الاعتماد الواضح للآخرين في ظل غياب كل الأدلة على أنّ لديك مَيلاً مناسباً للاستجابة لأسباب الثقة. فمن المؤكد، على سبيل المثال، أنه ينبغي لي ألا أُسند مثل هذه القدرة إذا أظهرت التجربة أنك تخذل الآخرين بشكل روتيني، حتى عندما يبذلون قصارى جهدهم لإيضاح أنهم يعتمدون عليك[14]

لكنّ إسناد استجابة-للثقة، من خلال حجج هذا الفصل، غالباً ما يكون لتحسين أو تقوية القدرة، وللمساعدة في جعلها أكثر اعتماداً أو ثباتاً. وهذا يعني أنه قد لا يكون من الصواب ترك إسناد الاستجابة-للثقة محكوماً بواسطة معايير معرفية أو إبستمية وحدها. لن يكون ذلك مناسباً إلا إذا كان الإسناد لا يزيد عن تقرير لمراقب خفي. لكن عند التفاعل معك بوصفي واثقاً مقابل موثوق به ــ أو واثق محتمل لموثوق به مأمول ــ لا أكون أبداً مراقِباً من ذلك النوع المتفرِّج فقط.

إنّ الدرس المستفاد من هذا الملحظ هو أنه في حين يجب عليّ بشكل مؤكد عدم خرق المعايير المعرفية عند منحك استجابة-للثقة، سواء عن طريق الإسناد الصريح أو الافتراض الضمني، إلا أنه يجب عليّ أن أسترشد في التقاعس الذي تتركه تلك المعايير من خلال معايير من النوع الأخلاقي أو المعنوي. يجب أن

(14) بالطبع، حتى في هذه الحالة، قد يكون لدي سبب تنموي لإظهار الاعتماد الواضح، وأزعم على الأقل إسناد استجابة-للثقة إليك؛ قد أخطط لدفعك بمرور الوقت نحو الكون مستجيباً-للثقة؛ انظر المناقشة في نهاية القسم الأول.

أسمح لنفسي بإسناد هذه القدرة إليك على أساس المدى الذي يُرجَّح أن يكون فيه هذا منتِجاً، مما يساعد في تحسين القدرة التي أفترضها أو تقويتها. ويجب أن آخذ بعين الاعتبار المدى الذي من المحتمل أن يتم دعمك فيه من خلال إسنادي وللإنجاز بطريقة تكون مفيدة لي على الفور ومفيدة بشكل أعم في تقوية استجابتك-للثقة.

إنّ إسناد استجابة-للثقة إليك، على الأقل بالطريقة التي يتم فيها ترميز ذلك في إظهار الثقة، يعني الاستثمار فيك، كما يقال، متمسّكاً بأمل أنك ستراعي التوقعات المرتبطة بذلك الإسناد (McGeer 2004; Pettit 2004). عندما استثمر هذا الأمل فيك، فأنا لدي سبب للاعتقاد بأنّ العلاقة التي أُعلن عنها ستحفِّزك على مراعاة توقعاتي، وإثبات استحقاقك إيماني. لكنّ ذلك يعني أنّ هناك معايير أخلاقية يجب أن تُرشدني عند إظهار الثقة بك وإسناد درجة من الاستجابة-للثقة قابلة للاعتماد والثبات على نحو مناسب. قد يخضع إسناد هذه الاستجابة لقيود الأدلة ويكون موضوعاً مناسباً للإبستمولوجيا. لكنه يخضع أيضاً لمعايير أخلاقية ويكون موضوعاً مناسباً للأخلاق.

نختم مع توضيح لهذا الدرس الأخير (McGeer 2008b). ففي رواية **ميدل مارش** لجورج إليوت، صادفَ الطبيب المحلي ترتيوس ليدجيت أياماً نحسات، غدا فيها مذنباً باشتراكه مع نيكولاس بولسترود الشرير وهجره سكان القرية الشُكّاك والمتاجرين بالقيل والقال على إثر ذلك بشكل مهين وتركوه يصارع اليأس. وغدت المخططات اللامعة التي احتفى بها مستهّلا الممارسات والاستكشافات الطبية الجديدة في حالة يُرثى لها على نحو بيّن، وبدت آفاقه قاتمة من ناحية أخرى. لكن عند هذا المنعطف الحاسم، تدعو دوروثيا، بطلة إليوت، أصدقاءه للمساءلة، مذكِّرة إياهم بأنّ الأصدقاء الحقيقيين يقع على عاتقهم دعم بعضهم بعضاً، حتى يتمكّن ليدجيت من تجاوز التحديات التي يواجِهُها (Baker 1987). فتصرّح معاتبةً لهم:

'ألا تُحِب أن تكون الشخص الوحيد الذي آمن ببراءة ذلك الرجل، إذا كذّبه باقي العالم؟... يجب ألا أخاف من مطالبة السيد ليدجيت أن يُخبرني

> بالحقيقة، حتى أُساعده. ولماذا يجب أن أخاف؟... [يمكنني] أن ألتمس اطمئنانه؛ وسيكون قادراً على إخباري بالأشياء التي يمكن أن تُجلِّي كل الظروف. ومن ثم نقف جميعاً إلى جانبه ونخرجه من ورطته. يمجّد الناس كل صور الشجاعة باستثناء الشجاعة التي قد يُبدونها نيابة عن أقرب جيرانهم'

وانسجاماً مع نياتها، تفتش دوريثيا وراء ليدجيت لاكتشاف القصة الكاملة خلف فضيحته، وفي حين أنّ قصته بعيدة كل البعد عن تبرئة الذات تماماً، إلا أنه كان قادراً على الاعتراف بحماقاته ونقاط ضعفه وتحمّله مسؤوليتها بفضل إظهار دوروثيا ثقتها به على نحو مستمر. والأفضل من ذلك، أنه كان قادراً على أن يترك فيها إيماناً متجدداً بقدرته على التغلّب على الصعوبات التي تواجهه، وبالتالي الارتقاء إلى مستوى إيمانها به. وكما يقول ليدجيت نفسه، 'لقد أحدثتِ فرقاً كبيراً في شجاعتي من خلال الإيمان بي. كل شيء بات يبدو أكثر تحمّلاً منذ أن تحدثتُ معك' (Eliot 1994: 768). لقد أضْفَت هذه التأثيرات التمكينية لثقة دوروثيا معنًى تاماً في ضوء الموضوعات التي رسمناها في هذا الفصل[15]

* * *

References

Alfano, M. (2014). What Are the Bearers of Virtues? In *Advances in Experimental Moral* Psychology,ed. H. Sarkissian and J. C. Wright. London, Bloomsbury Academic: 36-54.

Baier, A. (1986). Trust & Antitrust. *Ethics* 96: 231-60.

Baker, J. (1987). Trust and Rationality. *Pacific Philosophical Quarterly* 68.

Brennan, G. and P. Pettit (2004). *The Economy of Esteem: An Essay on Civil and Political Society.*Oxford, Oxford University Press.

Darwall, S. (2006). *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability.* Cambridge, MA, Harvard University Press.

Dummett, M. (1973). *Frege: Philosophy of Language.* London, Duckworth.

Eliot, G. (1994). *Middlemarch.* New York, Penguin Books.

(15) مما ساعدنا بشكل كبير في مراجعة هذا الفصل مناقشة المشاركين والتعليقات التي قدّمها Wlodek Rabinowicz في مؤتمر الفلسفة الأخلاقية في بون، فرنسا في يونيو 2015؛ بالإضافة إلى مساهمات المندوبين في ورشة الفلسفة الأخلاقية كيولوا في يناير 2016؛ وكذلك التعليقات الزاخرة من بول فوكنر وتوماس سمبسون.

Grice, P. (1957). Meaning. *Philosophical Review* 66: 377-88.
Hawthorne, J. and P. Pettit (1996). Strategies for Free Will Compatibilism. *Analysis* 56: 191-201.
Holton, R. (1994). Deciding to Trust, Coming to Believe. *Australasian Journal of Philosophy* 72: 63-76
Jones, E. E. (1990). *Interpersonal Perception*. New York, Freeman.
Jones, K. (1996). Trust as an Affective Attitude. *Ethics* 107: 4-25.
Jones, K. (2004). Trust and Terror. In *Moral Psychology: Feminist Ethics and Social Theory*, ed.P. DesAutels and M. U. Walker. Lanham, MA, Rowman and Littlefield: 3-17.
Kaplan, D. (1978). On the Logic of Demonstratives. *Journal of Philosophical Logic* 8: 81-98.
Lewis, D. (1969). *Convention*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
Lewis, D. (1983). *Philosophical Papers: Volume I*. Oxford, Oxford University Press.
Merritt, M. (2000). Ethics and Situationist Personality Psychology. Ethical Theory and Moral Practice 3: 365-383.
McGeer, V (2004). The Art of Good Hope. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 592: 100-27.
McGeer, V. (2008a). The Moral Development of First-Person Authority. *European Journal of Philosophy* 16: 81-108.
McGeer, V. (2008b). Trust, Hope and Empowerment. *Australasian Journal of Philosophy* 86: 237-54.
McGeer, V. and P. Pettit (2015). The Hard Problem of Responsibility. In *Oxford Studies in Agency and Responsibility*, ed. D. Shoemaker. Oxford, Oxford University Press. Vol. 3: 160-88.
Olsaretti, S. (2004). *Liberty, Desert and the Market*. Cambridge, Cambridge University Press.
Pettit, P. (1995). The Cunning of Trust. *Philosophy and Public Affairs* 24: 202-25; reprinted in P. Pettit (2002). *Rules, Reasons, and Norms*. Oxford, Oxford University Press.
Pettit, P. (2004). Hope and its Place in Mind. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 592: 152-65.
Pettit, P. (2015). *The Robust Demands of the Good: Ethics with Attachment, Virtue, and Respect*. Oxford, Oxford University Press.
Smith, M. (2003). Rational Capacities, or: How to Distinguish Recklessness, Weakness and Compulsion. In *Weakness of Will and Practical Irrationality*, ed. S. Stroud and C. Tappolet. Oxford, Oxford University Press: 17-38.
Vargas, M. (2013). *Building Better Beings: A Theory of Moral Responsibility*. Oxford, Oxford University Press.

الفصل الثالث

الثقة بوصفها موقفاً شخصانياً-مخاطَباً (من القلب)

ستيفن داروال

لقد استُخدمت لفظة 'الثقة' بشكل واسع بما يكفي، ولا يجب مقارنتها مع 'الاعتماد' عندما نثق بسياراتنا أو بأعيننا للعمل بشكل صحيح، أو ربما عندما نثق بسائقي السيارات الآخرين، لا داعي للاستمرار إلى ما هو أكثر من اعتمادنا عليهم. نحن نمضي ببساطة على افتراض أنّ هذه الأشياء ستعمل أو تتصرف بشكل صحيح أو مناسب. ومع ذلك، فإنّ الفلاسفة الذين يكتبون عن الثقة، اهتموا في الغالب بتمييز الثقة عن مجرد الاعتماد على هذه الأنواع.

في مقالتها '*Trust and Antitrust*'، التي انبثقت منها سائر المناقشات اللاحقة، سَعت أنيت باير إلى 'تحديد الفرق بين الوثوق بالآخرين ومجرّد الاعتماد عليهم' (Baier 1986: 233). عندما اعتمدَ جيران كانط على جولاته المعتادة لكي تُخبرهم بوقت اليوم، لم يثقوا به حقاً بالمعنى المناسب. أحد الفروق التي وجدتها باير ومن تبعها هي أنّ الثقة، وليس الاعتماد، يمكن **خيانتها** ويمكن أن تؤدي على نحو مناسب إلى مشاعر أو مواقف مميزة، مثل مشاعر الخذلان، أو خيبة الأمل الشخصية، أو الأذى الشخصي، التي لا تكون في الحقيقة مفهومة عندما يقتصر الأمر على مجرد فشل الاعتماد[1]

---

(1) تقول باير إنّ جيران كانط ربما 'خاب أملهم فيه' على نحو مفهوم (رغم عدم =

1. الثقة عند باير، جونز، هولتون: الوضع المشارِك

ومع ذلك، تربط باير الثقة بشكل وثيق بالاعتماد. فحتى لو كانت هناك حالات من الاعتماد لا ترقى إلى الثقة، تتسمّك باير بأنّ الثقة هي نوع من الاعتماد. الثقة هي 'الاعتماد على النية الحسنة [للآخرين] تجاه المرء'، بَيْدَ أننا قد نعتمد على الآخرين فقط، وبالتالي لا نثق بهم، عندما تنشأ افتراضاتنا الحاكمة بشأنهم من 'عاداتهم التي يمكن الاعتماد عليها' أو من الدوافع التي 'تتوافق مع النية السيئة' تجاهنا (Baier 1986: 234). وبذلك، تكون الثقة بالنسبة إلى باير نوعاً من الاعتماد: يرتكز الاعتماد على ما نعتبره نية حسنة للآخرين، على الأقل فيما يتعلق بنا.

تذهب كارن جونز إلى نفس الفكرة عندما تكتب، الثقة هي موقف تفاؤلي بأنّ النية الحسنة للآخر وكفاءته سيمتدان ليشملا نطاق تفاعلنا معه (Jones 1996: 4). على أية حال، فإنّ هذا يشابه ما تقوله باير حتى الآن، رغم أنّ جونز ترى التفاؤل (وبالتالي الثقة) موقفاً عاطفياً مميزاً يختلف عن مجرّد الاعتماد، وكذلك عن الاعتقاد. على عكس هذين الموقفين الأخيرين، ينطوي التفاؤل على كوننا نتمتع بطريقة مثقلة عاطفياً نرى من خلالها موضوع ثقتنا (Jones 1996: 4).

على أية حال، هنالك عنصر آخر في تفسير جونز، يمكن ملاحظة الحاجة إليه من خلال الإشارة إلى أنّ العناصر عند باير وجونز المأخوذة بعين الاعتبار حتى الآن لا يمكن أن تفسِّر الارتباط المميز للثقة بمشاعر الخيانة، الخذلان، خيبة الأمل الشخصية، والأذى الشخصي. من الواضح أنني يمكنني أن أكون متفائلاً بشأن (وفي الحقيقة، معتمداً على) النية الحسنة لشخص ما، وأُجادل بناءً على ذلك الافتراض، دون أن أعتقد أنني أمتلك سبباً للشعور بالخيانة أو الأذى الشخصي أو

= 'خذلانهم' أو 'خيانة' ثقتهم) إذا انحرف عن أنماطه المعتادة (Baier 1986: 235). يبدو هذا غريباً بالنسبة إليّ، على الرغم من أنه يبدو من المفهوم تماماً التعبير عن خيبة الأمل من خلال الانحراف عما كانوا يعتمدون عليه. إنّ خيبة الأمل في الشخص، أي خيبة الأمل البين-شخصية، في مقابل خيبة الأمل بسبب شيء يتعلق بهم، حتى أفعالهم، تبدو قريبة جداً من خذلان الشخص الذي لا يمكن تسويغه بمجرّد الاعتماد الفاشل.

الخذلان إذا تبيّن أنّ افتراضي خاطئ. ربما يمكنني أن أرى طوال الوقت أنّ الشخص الذي أتفاءل بحسن نيته وكفاءته لم يفعل شيئاً لتشجيع أو الترحيب بـ رؤيتي له بوصفه حسن النية تجاهي. لا يجب أن يكون تفاؤلي في غير محله. ربما، صادفَ أنه كان حسن النية تجاهي وربما لم يكن من غير المعقول بالنسبة لي الاعتماد على استمراره في ذلك. لكن افترض أنه لم يشجِّع رؤيتي المتفائلة ولم يرحِّب بها، أو أكثر من ذلك، افترض أنه لم يعتبر، ولم يكن لديه سبب ليعتبر، أنني كنتُ اعتمد عليه. في مثل هذا الموقف، من الصعب أن نفهم أين يمكن لأفكار أو مشاعر الخيانة أو الخذلان أو الأذى الشخصي أن تحصل على موطئ قدم.

ربما لهذه الأسباب، تُضيف جونز أنه بالإضافة إلى التفاؤل بشأن حسن نية الشخص الموثوق به، تتضمن الثقة أيضاً توقُّع أنّ الشخص الموثوق به سيتأثر بشكل مباشر وإيجابي بفكرة أننا نعوِّل عليه (Jones 1996: 4). لدينا هنا عدة عناصر. الأول، على الرغم من أنّ التفاؤل بشأن النية الحسنة للشخص لا يستلزم بحد ذاته الاعتماد عليها، إلا أنه من الواضح أنّ جونز تفترض أنّ الاعتماد موجود عندما تُضيف التوقّع الذي مفاده أنّ الشخص الآخر سيتأثر على نحو مناسب بـ 'فكرة أننا نعوِّل عليه' لذا، أولاً، بالإضافة إلى التفاؤل بشأن النية الحسنة للآخر، تتضمن الثقة الاعتماد على ذلك. لكنها، ثانياً، تتضمن أيضاً الحالة الذهنية التي يكون موضوعها أنّ الآخر تأثر بشكل مناسب بفكرة أنّ أحدهم يعتمد عليه. وثالثاً، هذه الحالة الذهنية هي حالة **توقُّع**.

لكن توقّع من أي نوع؟ يمكننا أن نتوقع **أنّ** شيئاً ما سيحدث أو نتوقع شيئاً من شخص ما. إنّ التوقعات من قبيل **توقُّع أنّ** تَعتبر القضايا أو الحالات الظرفية المحتملة موضوعاتٍ، في حين أنّ موضوع **توقّع من** هو الشخص (أو الجماعة أو مجموعة من الأشخاص)[2] تفرض توقعات كلا النوعين معايير. لكن حيث إنّ توقّع

(2) من باب التبسيط، سأُسقِط هذه القيود فيما يلي.

أنْ يُنبئ عن كيف ستكون الأمور (أو كيف يكون لدينا سبب للاعتقاد بأنها ستكون)، فإنّ توقّع **من** يُنبئ عن كيف **يجب** أن يتصرف الشخص أو يكون[3].

إنّ صياغة جونز للعنصر التوقّعي للثقة هي: 'توقّع أنّ الشخص الموثوق به... سيتأثر بفكرة أننا نعوّل عليه' قد يُشير هذا إلى الرؤية التي مفادها أنّ الثقة تنحصر جزئياً في نوع خاص من توقع **أنّ**، توقّع يكون موضوعه قضية أنّ الآخر سيتأثر على نحو مناسب باعتمادنا عليه. ومع ذلك، هناك أمور أخرى تقولها جونز لا تتناسب مع هذا.

تقدِّم جونز نقطة مهمة مفادها أنّ الثقة يمكن أن تكون في بعض الأحيان غير مرحَّب بها وتُشعر بأنها عبء، نقطة سنعود إليها لاحقاً. في مثل هذه المواقف، لا يرحِّب الشخص الموثوق به بأنّ يكون في وضع يضطر فيه إلى 'مراعاة' توقعات الآخر (Jones 1996:9). ومع ذلك، فإنّ النوع الوحيد من التوقّع الذي يمكن **مراعاته** هو توقّع من الذي لا يمكن اختزاله إلى توقّع **أن**. عدم مراعاة توقّع شخص ما هو عدم الخلط مع ما يعتقد أنه سيحدث؛ إنه الفشل في تلبية معياره الخاص بكيف **يجب** أن يتصرف المرء أو يكون.مكتبة سُر مَن قرأ

خذ بعين الاعتبار الطريقة التي تدخل بها التوقعات في النظرية السببية عند هيوم. يعتقد هيوم على نحو مشهور أنّ العقل لا يمكنه تقديم فكرة الارتباط الضروري الأساسي لمفهومنا عن السبب والنتيجة، وأننا نكتسب المعرفة عن الأسباب والنتائج فقط من خلال اختبار اقترانها الثابت، ونشكِّل فكرة ارتباطها

---

(3) تُعد عبارة 'أتوقع س إلى ع' مبهمة بين 'أتوقع أنّ س سوف يفعل ع' و'أتوقع من س أنه سوف يفعل ع' لاحظ أنه من الطبيعي أكثر أن تسمع عبارة 'أتوقع أن تأتي' بوصفها توقّعاً من بدلاً من توقّع أنّ، لكن لا يكون الأمر كذلك مع، مثلاً، 'أتوقّع أنْ يأتي جونز' سأُجادل أدناه بأنّ التوقعات من قبيل توقّع من لها جانب شخصاني-مخاطَب. ولاحظ أيضاً أن التوقعات من قبيل توقّع من يمكن التعبير عنها من خلال 'أتوقّع أنّ'، خاصة عندما تكون (ولو ضمنياً) شخصانية-مخاطَبة، كما هو الحال عندما يقول أحد الوالدين لأطفاله، 'أتوقع أنّ هذه الأطباق سيتم الفراغ منها عند عودتي أنا مدين بالفضل هنا إلى خوان بينيروس سانشيز.

الضروري من خلال نوع من الإسقاط الخارجي لتوقعاتنا الداخلية، المكتسبة عن طريق العادة، بأنّ 'التأثير' سيحدث بمجرّد أن نختبر 'السبب' (Hume 1985: 60-7).

افترض أنّ جيران كانط كانوا على علم بدراية كانط باعتماد جيرانه. حتى الآن ليس لدينا إلا اعتماد الجيران جنباً إلى جنب دراية كانط بذلك مع علم جيرانه بدرايته. افترض كذلك أنه في الحالات الأخرى التي اختبر فيها جيرانه دراية كانط باعتماد الآخرين على أفعاله اختبروا أيضاً تَصَرّف كانط فيما بعد مسايراً هذا الاعتماد، وأنهم، وفق أسلوب هيومي، يميلون، عندما يكونون على علم بدراية كانط ببعض الأشكال الجديدة من الاعتماد على عاداته المنتظمة، إلى توقّع أنه سيتحرك ليراعي هذا الشكل الجديد من الاعتماد أيضاً.

كل هذا قد يكون، إذا جاز التعبير، بناءً على الجانب الإبستمي. قد لا يكون لدى الجيران أي رؤية على الأطلاق حول هل **يجب** أن يساير كانط اعتماد الآخرين. ربما اختبروا ببساطة الاقتران الثابت لمسايرته السابقة لدرايته باعتماد الآخرين وتوقعوا، لأسباب هيومية، أنه **سيقوم** بذلك في الحالات الجديدة والمستقبلية. في الواقع، قد يعتقدون، بالتساوق مع كل ذلك، أنّ كانط كان مخطئاً في مسايرة اعتماد الآخرين في الماضي، وكذلك، سيكون من الخطأ بالنسبة له أن يُساير اعتماد جيرانه عليه الآن.

لكي يكون لدى الجيران توقعات يمكن من خلالها لكانط أن يفشل في مراعاتها، يجب أن تكون توقعات **عنه**. يمكننا أن نرى نفس النقطة من اتجاه مختلف إذا لاحظنا أنّ أي عنصر توقّعي قادر على تفسير الارتباط المميز للثقة بمفهومية مشاعر الخيانة، أو خيبة الأمل الشخصية (خيبة الأمل **في** شخص ما)، أو الأذى الشخصي يجب أن يكون أيضاً توقّعاً **عن** شخص ما. وبذلك، إذا كان العنصر التوقّعي وفق تفسير جونز يعني التقاط ارتباط الثقة بهذه المشاعر والمواقف المميزة، فيجب أن يكون توقعاً **من** [أو **عن**] بدلاً من (مجرّد) توقّع **أنّ**. حقيقة أننا نتوقع **أنّ** شخصاً ما سيتأثر باعتمادنا عليه هي، كما رأينا، لا تكفي لهذه المهمة.

إنّ تأويل العنصر التوقعي لتفسير جونز بوصفه توقعاً **من** يجعله قريباً جداً من

التفسير الذي قدّمه ريتشارد هولتون للثقة بوصفها **موقفاً 'مشارِكاً'** في الأساس ويتضمن إمكانية التأثر بـ **'المواقف التفاعلية'** وفق المعاني التي قدّمها ب. ف. ستراوسن على نحو مشهور في **الحرية والاستياء** (Holton 1994; Strawson 1968). وإليك نص كلام ستراوسن:

> تعتمد المواقف التفاعلية الشخصية على، أو تعكس، توقّع وطلب، إظهار درجة معينة من النية الحسنة أو الاعتبار من جانب البشر الآخرين تجاهنا؛ أو على الأقل على توقع، وطلب، غياب النية السيئة الفاعلة أو التجاهل غير المبال. (Strawson 1968: 85)

يُسمّيها ستراوسن 'المواقف المشارِكة' لأنها 'تعود إلى الانخراط والاشتراك مع الآخرين في علاقات إنسانية بين-شخصية' (Strawson 1968: 79). حيث يقارنها مع المواقف الشخصانية المراقِبة 'الموضوعية' التي لا تُفترض من منظور الارتباط بالأشخاص على نحو شخصاني-مخاطَب[4]

إنّ جوهر تفسير هولتون هو أنّ الثقة هي موقف مشارِك، مفترَض من 'الوضع المشارِك' (Holton 1994: 66). هذا يعني أنّ الثقة هي موقف نتمتع به من منظور العلاقة الضمنية مع الشخص الذي نثق به (ربما ذلك الموقف الذي تستحدثه الثقة ذاتها، وفي الواقع، قد يجده الشخص الموثوق به غير مرحَّب به أو يقاومه). إذن، يتمثل تشخيص هولتون للفرق بين الثقة والاعتماد في أنّ الثقة هي **اعتماد من الوضع المشارِك**. الشعور بالخيانة ومشاعر الأذى هي مواقف تفاعلية ستراوسنية، والمَيل إلى امتلاك هذه الاستجابات عند فشل اعتمادنا هو علامة على الوضع المشارِك الذي تنبثق عنه هذه الاستجابات وبالتالي ثقتنا (Holton 1994؛ انظر أيضاً Faulkner 2007).

يمكننا الآن أن نرى كيف أنه بمجرّد تأويلنا للعنصر التوقّعي في تفسير جونز

---

(4) للاطلاع على تحليل موسّع، انظر Darwall (2006)

بوصفه توقّعاً من، فإننا نصل إلى نفس النتيجة أساسًا. بناءً على التحليل الستراوسني، تتضمن توقعات من ميولاً إلى المواقف التفاعلية، وبالتالي، إلى الوضع المشارِك. إنّ التوقّع من الشخص الذي نعتمد عليه أنه سيتأثر بحقيقة اعتمادنا هو الاعتماد على كونه قد تحرّك من الوضع المشارِك.

مرة أخرى، بالنسبة إلى ستراوسن، الوضع المشارِك هو وجهة نظر 'عن الانخراط أو الاشتراك مع الآخرين في علاقات إنسانية بين-شخصية' (Strawson 1968: 79). إنّ العلاقات البين-شخصية لا تحتوي فقط على الأشخاص بوصفهم ارتباطات منطقية. بل تشكّلت بواسطة أشخاص **يرتبطون** مع بعضهم بعضاً من خلال ما أُسمّيه 'وجهة نظر الشخص-المخاطَب' (Darwall 2006). وكما جادلتُ في عدة مواضع، إنّ موضوعات المواقف التفاعلية هي المخاطبَين الضمنيين؛ فالمواقف تخاطِب بشكل ضمني موضوعاتها وتدعو أو تطالب مقابَلة بالمثل؛ إنها تأتي مع RSVP ضمني* (Strawson 1968: 85; Darwall 2006, 2013a, 2013b).

يترتب على ذلك، إذا كان هولتون محقاً، كما أعتقد، في أنّ الثقة هي موقف مشارِك، عندئذ تكون الثقة موقفاً شخصانياً-مخاطَباً نفترضه من منظور العلاقة الضمنية معه. هدفي في هذا الفصل هو توضيح السمات المميزة للثقة بوصفها موقفاً شخصانياً-مخاطَباً والنظر في كيفية اختلاف الثقة عن المواقف الشخصانية-المخاطَبة من الأنواع الأخرى.

رأينا سابقاً كيف أنّ الطابع الشخصاني-المخاطَب للثقة مضمر في تفسيرات هولتون وجونز، على الأقل بناءً على التأويل الواعد إلى حد كبير للعنصر التوقّعي للأخيرة. وهذا الطابع مضمر أيضاً في الصياغة الرئيسية لتفسير باير: 'السماح للأشخاص الآخرين (طبيعيين أو مفتعلين) بالاهتمام بالشيء الذي يهتم به الواثق، حيث ينطوي هذا 'الاهتمام' على بعض الممارسات للصلاحيات التقديرية' (Baier

---

(*) 'RSVP' هي اختصار للعبارة الفرنسية *Répondez S'il Vous Plaît* وتعني 'أجبني من فضلك' (المترجم).

240 :1986). تُشير عبارة 'السماح' و'الصلاحيات التقديرية' على حد سواء إلى ما يسميه الفلاسفة الأخلاقيون بـ 'السلطات المعيارية'، أي، السلطات التي يمكن للأشخاص مزاولتها لتغيير الالتزامات والحقوق التي يتمتعون بها **تجاه** بعضهم بعضاً: التزاماتهم 'الثنائية القطب' أو 'التوجيهية' الخاصة، من ناحية، و'المطالبة بالحقوق'، من ناحية أخرى (Raz 1972; Hohfeld 1923). فعلى سبيل المثال، تخلق الوعود التزاماتٍ ثنائية القطب من الواعد إلى الموعود وما يقترن بها من مطالبة بالحقوق يتمتع بها الموعود أمام الواعد. وبذلك فإن القدرة على خلق هذه الحقوق والالتزامات من خلال الوعد هي سلطة معيارية.

وبالمثل، إنّ **السماح** لشخص ما بالاهتمام بشيء ما يعني، من بين الأمور الأخرى، الموافقة على قيامه بذلك. فالموافقة، مثل الوعد، هي سلطة معيارية. والموافقة من هذا النوع لا يمكن أن تكون مفهومة إلا على خلفية مفترضة من الالتزامات الثنائية القطب والحقوق المطالب بها. من خلال الموافقة، أتخلّى عن حق المطالبة الذي كنتُ سأتمتّع به لولا ذلك، وبذلك أُجيز أفعال الآخرين التي كانت ستنتهك هذا الحق بخلاف ذلك. فأنا أمنح الآخرين صلاحية تقديرية للقيام بالأمور وممارسة حكمهم أثناء قيامهم بذلك. من هنا، إذا تضمّنت الثقة السماح ومنح الصلاحية التقديرية، فإنها تشترط خلفية من العلاقات تحكمها سلطات معيارية، وبالتالي خلفية من الالتزامات والمطالبات تجاه بعضهم بعضاً.

لقد جادلتُ، في Darwall 2011 & 2012، بأنّ أفكار السلطة المعيارية، والالتزام الثنائي القطب، والمطالبة بالحقوق كلها مفاهيم شخصانية-مخاطَبة لأنها تُشير جميعها إلى فكرة المواقف التفاعلية المسوَّغة (وأشكال أخرى من سلطات الخطاب) التي تتضمن وجهة نظر شخصانية-مخاطَبة. فعلى سبيل المثال، يتمتع الموعود بحجيّة أو مكانة لا يتمتع بها الآخرون، بوصفه المرء المقدَّم له الوعد، لمخاطبة الواعد بطرق معينة: إعفاءه من الوعد، أو تحميله المسؤولية بشكل شخصي إذا انتُهك الوعد، على سبيل المثال، من خلال الاعتراض أو المطالبة بالتعويض، أو من خلال الاستياء من الانتهاك، أو العفو عنه، وما إلى ذلك

(Darwall 2011). وبالمثل، إذا اكتسب الشخص الموثوق به صلاحيةً تقديرية لاستعمال حُكمه الخاص به في الاهتمام بشيء ما على نحو ما يسمح له الواثق، فإنه يكتسب أيضاً مكانة للارتباط بالواثق بطرق مميزة ـ الاعتراض و\أو الاستجابة عبر مواقف تفاعلية ـ إذا فشلَ الواثق في احترام هذه السلطة من خلال عدم السماح له بممارستها في الواقع (Darwall 2006, 2013a). قد نعتقد، أيضاً، أنه إذا لم يقتصر الواثق على تجريد نفسه من السلطة ونقلها إلى الشخص الموثوق به **فحسب**، بل وثق بأنه 'سيأخذ حذره' في ممارستها، فسيَعتبر نفسه، عندئذ، لديه ما يسوِّغ المواقف التفاعلية، من الوضع المشارِك المتبادل، إذا لم تتم ممارسة السلطة بحذر. وفق هذا التحليل، ينتهي تفسير باير إلى اعتبار الثقة موقفاً مشارِكاً أيضاً. وبذلك، إنّ تفسيرات الثقة عند كل من هولتون وجونز وباير تستقدم الثقة، إما بشكل صريح أو ضمني، داخل عائلة المواقف المشارِكة الستراوسنية.

2. المواقف التجاوبية المشارِكة: الواجبة وغير الواجبة

أعتبرها كأرضية مشتركة بين هذه التفسيرات الرئيسية الثلاثة، أنّ الثقة موقف مشارِك وبالتالي شخصاني-مخاطَب منطوي على علاقة. فيما يلي سيكون هدفي السعي إلى تحديد مدى اختلاف الثقة عن المواقف الشخصانية-المخاطَبة الأخرى. قبل كل شيء، إنّ المواقف الشخصانية-المخاطَبة التي كنتُ مهتماً بها في الغالب في عملي الأخير في النظرية الأخلاقية والقانونية، مثل الاستياء، اللوم، الذنب، هي مواقف **قضائية** أو **واجبة** ضمنياً (Darwall 2006, 2013a, 2013b). **فهي تفرض** على نحو ضمني **مطالب** أو **دعاوى**، وتفترض مسبقاً **حجية** القيام بذلك (نسبة إلى المعايير القضائية أو الواجبة المفترضة)، وتُحمِّل موضوعاتها (المخاطَبين الضمنيين) **مسؤولية** الامتثال لها. ومع ذلك، سأُجادل بأنّ الثقة، أو على الأقل الشكل الذي تتخذه الثقة في العلاقات الشخصية (**الثقة الشخصية**)، ليست موقفاً واجبياً[5]

(5) وعلى نحو مماثل، يجادل Faulkner (2014) بأنّ الثقة ليست شخصانية-مخاطَبة بالمعنى =

فالثقة، على عكس المواقف الواجبة، لا تفترض مسبقاً ولا تستلزم أي حجيّة لفرض أن يكون الفعل الموثوق به على النحو الموثوق به، ولا بالتالي أي حجيّة لمحاسبته على فعل ذلك. وبهذه الطريقة فإنها تشبه الحب الذي ترتبط به ارتباطاً وثيقاً. عندما نمنح الآخرين حبنا أو صداقتنا، أو بشكل أعم، عندما نضع ثقتنا فيهم، فإننا نكشف أنفسنا لهم بطرق شخصانية-مخاطَبة مميزة لا تنطوي على حجيّة فرض دعاوى ومطالب عليهم.

كي أكون واضحاً، لا أُجادل بأنه لا توجد، على سبيل المثال، حالات خيانة أصلية للثقة، يمكن أن تسوِّغ المواقف التفاعلية الواجبة، مثل الاستياء[6] بل ادعائي بالأحرى أنه على عكس المواقف الواجبة مثل اللوم، فإنّ موقف الثقة **بحد ذاته** لا يفترض مسبقاً أي منزلة لفرض مطالب أو تحميل موضوعه المسؤولية. في حالات الخيانة حيث يكون الاستياء واللوم مسوَّغان، سيكون ذلك بسبب بعض العناصر الأخرى التي تُثير الالتزام بالعلاقة، مثلاً، أنّ شخصاً ما شجّع ثقتنا بشكل فعال. على الرغم من أنّ الثقة تفترض مسبقاً **بعض** الدرجات الشخصانية-المخاطَبة، ويمكن بالتالي الشعور بها بوصفها عبئاً عندما لا تكون مُرحَّباً بها، لأنها تضع الموثوق به في موضع الفشل في 'مراعاة' التوقعات الطموحة للواثق، فإنّ هذه الإخفاقات لا تسوِّغ، بحد ذاتها، الاستياء واللوم، بقدر الاستجابات الأخرى الأكثر شخصانية مثل 'الخذلان'، أو بعض الأشكال الأخرى من الأذى الشخصي. سأجادل بأنّ الثقة هي 'موقف شخصاني-مخاطَب من القلب'

أتبع في هذا الشأن الفيلسوف واللاهوتي الدنماركي كنود إيجلر لوغستروب الذي جعلَ الثقة سمة رئيسية لأخلاقياته المضادة لكانط. ففي العبارة الحافلة بالمعاني لـ لوغستروب، 'نحن نكشف أنفسنا' في الثقة ونضع أنفسنا بين 'يديّ'

= الذي عند Darwall (2006) بوصفها تستلزم المحاسَبة المشترَكة. في الواقع، أنا أُجادل هنا بأنّ هناك معنى أكثر شمولاً للشخصانية-المخاطَبة يتضمن التبادل المشترك وأنّ الثقة هي شخصانية-مخاطَبة وفق هذا المعنى الأكثر شمولاً.

(6) انظر مثلاً، Hawley (2014). أنا مدين بالفضل هنا للمحكمين المجهولين.

الشخص الآخر (Løgstrup 1997: 9)[7] على غرار لوغستروب، سأُجادل بأنّ الثقة تنطوي على شكل من إمكانية الطعن [أو الضعف] يُظهر نفسه في الاستجابات الشخصية المميزة كالأذى الشخصي بدلاً من الاستجابات الموضوعية المفترضة كاللوم التي تفترض مسبقاً انتهاك بعض المعايير الواجبة.

ترتبط المواقف القضائية أو الواجبة بمفاهيم مثل الإلزام أو الواجب الأخلاقي (سواء كان ثنائي القطب أم لم يكن)، والخطأ، والصواب، والحقوق، وما إلى ذلك. أُجادل بأنّ مفهوميّ الخطأ والإلزام الأخلاقي يرتبطان بالموقف التفاعلي للوم الأخلاقي (Darwall 2006). ليست حقيقة جوهرية، بل هي حقيقة مفاهيمية، أنه إذا كان الفعل ينتهك التزاماً أخلاقياً ما (وبالتالي فهو خطأ أخلاقياً)، فهو فِعلٌ من النوع الذي يستحق اللوم إذا تم القيام به دون عذر، حيث يُفهم اللوم بوصفه موقفاً تفاعلياً ستراوسنياً.

تُحمّل المواقف التفاعلية الواجبة مثل الاستياء واللوم الأخلاقي على نحو ضمني موضوعاتها مسؤولية انتهاكات المعيار الواجب (الإلزام أو الواجب). إنّ المساءلة هي علاقة شخصانية-مخاطَبة؛ فهي دائماً ما تكون مع شخص ما أو آخر. وكما يجادل ستراوسون، عندما نُحمّل شخصاً ما المسؤولية من خلال ما يُسميه بالمواقف التفاعلية 'غير الشخصية' مثل اللوم الأخلاقي، فإننا نفرض حملاً عليه بشكل ضمني بوصفنا أشخاصاً ممثلين أو نيابة عن المجتمع الأخلاقي (Strawson 1968: 85; Darwall 2006). وبالمثل، فإنّ المواقف التفاعلية الواجبة 'الشخصية' مثل الاستياء ترى موضوعاتها بوصفها انتهكت بعض الالتزامات الثنائية القطب المستحَقة على المسيء، بالمقابل، تُفرَض بعض حقوق المطالبة على المستاء، وتُلزم المستاء المساءلة الشخصية للمسيء باعتباره الشخص نفسه الذي كان الالتزام مستحَقاً عليه.

أزعم أنّ المواقف التفاعلية الواجبة الساعية-للمساءلة تأتي مع RSVP مضمَر.

---

(7) أنا مدين بالفضل هنا لبول فوكنر. انظر مقالتيّ فوكنر (الفصل 7) وروبرت سترن (الفصل 16) في هذا الكتاب. وانظر أيضاً (Darwall (2016c

فعلى عكس المواقف النقدية الشخصانية-المراقِبة، مثل الازدراء، تدعو هذه المواقف موضوعاتها ضمنياً إلى محاسبة أنفسهم وتحمّل مسؤولية أفعالهم الخاطئة، على سبيل المثال، تبعاً للموقف التقابلي **والتجاوبي** للذنب. وهذا هو السبب في أنّ المواقف التفاعلية الشخصانية-المخاطَبة مثل الاستياء واللوم، وليس المواقف التفاعلية-المراقِبة مثل الازدراء، تحمل الافتراضات المسبقة للقدرة الأخلاقية والإرادة (ما أُسميه الكفاءة الشخصانية-المخاطَبة) التي هي السمات المميزة لحجة ستراوسن[8] وهذا هو السبب أيضاً في أنّ الاعتذار الصادق يمكن أن يؤدي إلى الصفح[9]

لأنّ فكرة أنّ المواقف الشخصانية-المخاطَبة هي **مواقف تجاوبية** ستكون مهمة أيضاً في مناقشتنا للثقة، فمن الحريّ بنا التوقف هنا لتطوير النقطة أكثر[10] هنالك معنى يكون فيه الخزي موقفاً **مقابلاً** للازدراء مثلما يكون الذنب موقفاً مقابلاً للوم. يمكننا أن نُطلق على موقفين، أ و ب، **متقابلين**، في هذا المعنى، إذا وفقط إذا، بالنسبة إلى أي شخصين س و ص، إذا كان ص (جزءاً من) موضوعاً مناسِباً لموقف أ الخاص بـ س، فإنّ ب هو موقف سيكون من المناسب لـ ص أن يمتلكه[11] أنّ تشعر بالخزي يعني أن تشعر بما سيبدو عليه المرء أمام شخص ما ينظر إليه باحتقار أو ازدراء. النظر بازدراء هو النظر من فوق، مستصغراً الشخص أو الشيء ورؤيته بوصفه تافها أو خسيساً أو أدنى منه. بالمقابل، النظر بخزي هو النظر من تحت، لكن إلى النفس كما يُنظر إليها على نحو مسوَّغ (من الأعلى) بوصفها تافهة أو خسيسة أو غير نظيفة. يكون ازدراء س لـ ص مناسِباً إذا وفقط إذا سيكون

---

(8) حول هذه النقطة، انظر Watson (1987: 263, 264) حول الافتراضات المسبقة أو ’قيود الخطاب الأخلاقي‘ التي تكون مضمرة في المواقف التفاعلية وكذلك McKenna (2014) حول الطابع ’التخاطبي‘ الضمني للمواقف التفاعلية.

(9) انظر أيضاً Dill & Darwall (2014: 51).

(10) للاطلاع على المزيد من النقاش، انظر Darwall (2016a).

(11) استخدمتُ عبارة ’موقفاً مناسِباً =‘ fitting attitude وفق المعنى الذي عند D'Arms and Jacobson (2000).

من المناسب لـ ص أن يشعر بالخزي. لذا، فإنّ الازدراء والخزي متقابلان. وبالمثل، فإنّ الذنب واللوم الأخلاقي موقفان متقابلان أيضاً. يستحق الفعل اللوم إذا وفقط إذا سيكون من المناسِب للفاعل الشعور بالذنب. لذا، فإنّ لوم س لـ ص يكون مناسِباً إذا وفقط إذا سيكون من المناسِب لـ ص الشعور بالذنب.

لكن في حين أنّ الازدراء\الخزي واللوم\الذنب كلاهما زوج **متقابل**، هنالك إحساس مختلف بأنه على الرغم من أنّ اللوم يستدعي تجاوباً شخصانياً-مخاطَباً، سواء من خلال الاعتذار أو الشعور بالذنب، ولا يمكن أن يكون مناسِباً إلا إذا كان موضوعه قادراً على التجاوب من خلال قبول [أو تذويت] اللوم بما هو ذنب، إلا أنه لا يصح شيء على نحو موازٍ بشأن الازدراء والخزي. فالازدراء لا يستدعي ضمنياً تجاوباً شخصانياً-مخاطَباً من موضوعه؛ ولا تعتمد مناسبته [ملاءمته] على كون موضوعه قادراً على تذويت الازدراء بما هو خزي.

إنّ الذنب واللوم بهذا المعنى ليسا متقابلين فحسب؛ بل **متجاوبين** (على نحو شخصاني-مخاطَب) مع بعضهما بعضاً. لكنّ الخزي لا يتجاوب مع الازدراء بهذا المعنى. فالتعبير الطبيعي عن الذنب هو الاعتراف والاعتذار، في حين أنّ التعبير الطبيعي عن الخزي ليس شيئاً شخصانياً-مخاطَباً؛ بل هو الانسحاب. لا يسعى الازدراء ضمنياً إلى التفاعل مع موضوعه، بل إلى استبعاده (Mason 2003; Bell 2013). وبالتالي، إذا كان الخزي هو شعور المرء بأنّ ازدراءه هو أمر مناسب، فيترتب على ذلك أنّ الاستجابة المناسِبة هي إبعاد نفسه، وانسحابه وإخفاء وجهه عن المرأى الاجتماعي. لا يستدعي الازدراء التجاوب؛ ولا يتجاوب معه الخزي.

والآن، سأُركِّز على الطرق التي تختلف فيها الثقة، وإن كانت موقفاً شخصانياً-مخاطَباً، عن مواقف مثل اللوم والاستياء والذنب في عدم كونها موقفاً واجبياً. لكنني، مع ذلك، سأُجادل بأنّ الثقة تشترك في الطابع التجاوبي للمواقف الواجبة. فعلى غرار المواقف الواجبة، تستدعي الثقة نوعاً من التجاوب من الموثوق به. لا يكمن المقصد في أنّ الثقة تطلب من الموثوق به أن يثق بالواثق به بطرق تعكس الثقة الأولية. إذا وثقتُ بك على مجموعة بطاقات البيسبول الخاصة بي، فأنا

لا أدعوك بالضرورة ضمنياً إلى الوثوق بي على أشياء عزيزة عليك، على الرغم من أن ذلك سيكون في كثير من الحالات تطوراً طبيعياً للعلاقة. لكنه يبدو أساسياً بالنسبة إلى وثوقي بك أن أدعوك لقبول ثقتي ــ في الواقع، أن أدعوك للوثوق بأنني أثق بك بالفعل ــ وللوثوق بثقتي وبي، عندما أثق بك. سيتبين أنّ الثقة هي موقف تجاوبي مع نفسها. إنّ الثقة دائماً ما تستدعي بالضرورة ثقة المقابل.

3. الثقة بوصفها موقفاً غير واجب: مقارنة مع الوعد

ننتقل الآن إلى التحقيق في الطرق التي تختلف فيها الثقة بوصفها موقفاً شخصانياً-مخاطَباً عن المواقف الواجبة. والطريقة المفيدة للبدء في ذلك هي النظر في الاقتراح الحديث الذي يربط الثقة بالسلطة المعيارية الواجبة التي، على الأقل وفق تحليلي، ترتبط من الناحية المفاهيمية بالمواقف الشخصانية-المخاطَبة الواجبة والمسؤولية الأخلاقية، أعني، تفسير دانييل فريدريش ونيكولاس ساوثوود للوعد بوصفه دعوة إلى الثقة (Friedrich & Southwood 2011). يُطلق فريدريش وساوثوود على ذلك 'رؤية الثقة بالالتزام الوعدي'

هنالك العديد من الطرق التي يرتبط فيها الوعد والثقة ارتباطاً وثيقاً مما يجعل محاولة فهم الظاهرة المحيرة على نحو مشهور للوعد من خلال الثقة أمراً جذاباً[12] يستدعي كل من الوعد والثقة نوعاً من الإقبال؛ فكلاهما يستدعي القبول، وإذا لم يكن ذلك في المتناول، تُلغى العلاقة أو تُصبح موضع شك. وفي كثير من الاحيان، وربما بشكل طبيعي، يثق الموعودون بالواعدين للوفاء بالوعود التي قطعوها لهم. ومع ذلك، هنالك أيضاً طرق تختلف فيها العلاقة بين الواعد والموعود بشكل مهم عن العلاقة بين الموثوق به والواثق.

إنّ العلاقة بين الواعد\الموعود علاقة واجبية؛ وبشكل أكثر تحديداً، علاقة

---

(12) في Darwall (2011)، قدّمتُ تفسيراً للوعد بوصفه حالة لموقف شخصاني-مخاطَب للسلطات المعيارية.

حق. يمنح الواعد من يعده حق المطالبة بما وعده به. وإذا تم الإخلال بالوعد، يكتسب الموعود حجية تحميل الواعد المسؤولية شخصياً، والاستياء من الضرر، والمطالبة بالتعويض، وما إلى ذلك. على أية حال، لا تُعدّ الثقة علاقة واجبية بهذا المعنى. فأولئك الذين يثقون، حتى عندما تكون ثقتهم مقبولة، لا يكتسبون بالعادة حقوقاً مماثلة.

إذا وعدتني أن تتصل بالطبيب عندما تكون مريضاً، وتعتني بنفسك، وتنال قسطاً جيداً من الراحة، فأنا أحصل على حقوق الموعود أمام قيامك بذلك ويمكنني تحميلك المسؤولية إذا لم تقم بذلك. لكن إذا وثقتُ بك فحسب للقيام بهذه الأمور، فلا يبدو أنني أكتسب حقوقاً مماثلة، حتى لو لم ترفض ثقتي. إذا سمحتَ لي بالوثوق بك، فأنا بلا شك لدي بعض المسوِّغات لمثل هذه الاستجابات كالشعور بالخذلان أو الأذى الشخصي إذا لم تعتن بنفسك جيداً. عند الوثوق بك، أجعل نفسي عرضة للطعن أمامك على نحو شخصي بطريقة تسوِّغ مثل هذه الاستجابات.

لجعل الفرق أكثر وضوحاً، افترض أنني طلبتُ منك أن تعدني بأنك ستعتني بنفسك فأجبتَ بأنك تفضِّل ألا تكون ملزماً أمامي بهذه الطريقة، لكن قُل أيضاً إنني أُرحِّب بالوثوق بأنك ستعتني بنفسك جيداً. بما أنك سترفض صراحةً محاولتي إلزامك، فيبدو من الواضح أنه إذا وثقتُ بك ولم تعتنِ بنفسك جيداً، لن يكون لدي أي مسوِّغ لتحميلك المسؤولية مع موقف مثل الاستياء أو اللوم الأخلاقي[13] ومع ذلك، في السماح لي 'بكشف نفسي' أمامك من خلال الثقة، ستكون قد جعلتَ أي فشل من جانبك في الاعتناء بشكل جيد سبباً، ليس فقط لخيبة الأمل **لأنك** فشلت، بل لخيبة الأمل الأكثر شخصية بأنني 'خُذلت'

إنّ ما قلته حتى الآن حول الفرق في العلاقات بين الواثق والموثوق به، من ناحية، وبين الموعود والواعد، من ناحية أخرى، لا يُعدّ، مع ذلك، حجة ضد

(13) أنا مدين بالفضل هنا إلى خوان بينيروس سانشيز وإلى المراجعين المجهولين.

رؤية الثقة بالوعد، لأنّها لا تنص على أنّ الكون موعوداً أمام الواعد هو نفس الوثوق به، بل إنّ الكون موافقاً على **الدعوة** إلى الثقة يرقى إلى الكون موعوداً بشيء ما. تمشياً مع الاختلافات بين الوعد والثقة التي لاحظناها، قد يكون الأمر، مع ذلك، هو أنّ الالتزام الذي على الواعد أمام الموعود يمكن تفسيره من خلال حقيقة أنه أصدر دعوة إلى الثقة قبِلها الموعود (أو على الأقل لم يرفضها).

لكن ما هو نوع الالتزام المتولد عن الدعوة إلى الثقة، وكيف يرتبط بالالتزام الوعدي؟ من الواضح أنّ الدعوة هي معاملة شخصانية مخاطَبة (مثل الوعد)؛ إنها تصدر إلى شخص يتمتع بصفة قبولها أو رفضها (Darwall 2011). كذلك يتمتع الوعد والدعوة إلى الثقة بعنصر إضافي مفاده أنّ قبولهما يضع المرء في علاقة شخصانية-مخاطَبة مع الشخص الذي أصدرهما. يتمتع الموعودون بمنزلة شخصانية-مخاطَبة مميزة أمام الواعدين، وإذا كانت الثقة، كما رأينا، موقفاً شخصانياً-مخاطَباً، فيترتب على ذلك أنّ قبول الدعوة إلى الثقة يضع المدعو في علاقة شخصانية مخاطَبة مميزة أمام الشخص الذي يُصدر الدعوة أيضاً.

لكن هل هي نفس العلاقة الشخصانية المخاطَبة؟ لقد رأينا سابقاً بعض الأسباب للاعتقاد بأنه على الرغم من أنّ قبول الوعد يمنح الموعود حق المطالبة ضد الواعد، إلا أنه لا يكون الوثوق بحد ذاته علاقة حق. إذا وثقتُ بك على أن تعتني بنفسك عندما تكون مريضاً، لا أكتسب عندئذ حقاً أمام قيامك بذلك يكون من النوع الذي كان من الممكن أن ينشأ لو كنتَ قد وعدتني، لأنه يمكنك، مرة أخرى، التوضيح من خلال الامتناع عن الوعد لكن مع ذكر أنك لن ترفض ثقتي.

لكن، مرة أخرى، لا يفنِّد هذا نظرية الثقة في الوعد، لأنه حتى لو لم يُنشئ الوثوق حقوقاً مطالباً بها، فربما قبول الدعوة إلى الثقة يقوم بذلك. لكن كيف يقوم بذلك؟ بشكل عام، إنّ الحقوق الوحيدة التي تُنشئها الدعوات المقبولة هي المشاركة في أي شكل من أشكال النشاط أو التفاعل الذي يُدعى إليه المرء. إذا دعوتني إلى الرقص معك، فربما تكون قد منحتني بعض الحقوق للقيام بذلك.

حتى الآن، قد يعني هذا أنّ الدعوة إلى الثقة يُمكن أن تُنشئ حقاً للمدعو إلى الوثوق بالداعي.

والآن لهذا الأمر وجه، فكما رأينا، دائماً ما توحي الثقة أو تستهل بشكل ضمني بعضَ العلاقات مع الشخص الموثوق به. ولأنّ الأمر كذلك، يمكن أن تكون الثقة غير مرحَّب بها أو حتى مرفوضة من الشخص الذي لا يرغب في أن يكون في تلك العلاقة. من الصعب رؤية كيف كان يمكن لكانط أن يكون في وضع يسمح له بالاعتراض على اعتماد جيرانه على عاداته المنتظمة لضبط ساعاتهم، لكنه كان يمكنه أن يعترض على **وثوقهم** به في الحفاظ عليها. يمكننا أن نتخيله معترِضاً بأنهم لم يكن لديهم الحق في الوثوق به، مما يضعه في موقف يسمح له بخذلانهم ويمنحهم سبباً لمقابلته بالمواقف التفاعلية المشارِكة التي تتميز بها الثقة. يمكنه أن يشكو من أنّ ثقتهم كانت جريئة.

لكن إذا كان كانط قد دعا جيرانه إلى الثقة، فلا يمكنه تقديم هذه الشكوى. لن يكون حديثاً مجهداً، كثيراً على أية حال، عند القول لقد أعطاهم الحق في الوثوق به وبالتالي سوّغ من الأساس الاستجابات المشارِكة التي تتميز بها الثقة إذا ابتعد عن أنماطه المعتادة في التجوّل.

لكن على الرغم من أنّ علاقة دعوة كانط جيرانه ستكون بالنسبة إليه مثل علاقة الموعود\الواعد في تضمّنها منزلة شخصانية-مخاطَبة مميزة، فإنها لن تكون نفس المنزلة الشخصانية-المخاطَبة. فمن خلال دعوة جيرانه إلى الوثوق به في التزام أنماطه الطبيعية، لن يكون كانط قد أعطاهم بالضرورة أي حق أمام محافظته بالفعل عليها، أو، في الواقع، أن يتوقعوا منه القيام بذلك بأي معنى واجبي أو قضائي يمكنه أن يسوِّغ الاستياء أو اللوم الأخلاقي. الحق الوحيد الذي كان سيعطيه لهم هو أن يثقوا بأنه سيقوم بذلك.

يمكننا أن نتخيل كانط وهو يقول لجيرانه: 'انظروا، أنا لا أعدكم بأنني سأستمر في أنماطي المعتادة، لذا فأنا لا أمنحكم أي حق أمام قيامي بذلك، لكنني أدعوكم إلى الثقة بأنني سأقوم بذلك' لكي تكون هذه دعوة حقيقية إلى الثقة، يجب

أن نتخيل أنّ كانط لا يدعو جيرانه إلى الاعتماد على انتظامه فقط، بل إلى امتلاك مزيج ما من المواقف الشخصانية-المخاطَبة تجاهه التي حددتها باير وجونز وهولتون بوصفها ما يُميِّز الثقة. قد تتضمن هذه المواقف، كما تجادل جونز، إلى جانب الموقف المتفائل تجاه انتظام كانط المستمر، بعض التوقعات عن كانط بأنه سيتحفز بالمعرفة التي مفادها أنّ جيرانه يعوِّلون عليه للقيام بذلك. في دعوة جيرانه إلى الوثوق به، سيمنحهم كانط مكانةً يشعروا من خلالها بخيبة أمل فيه أو يأخذوا الأمر على محمل شخصي إذا فشل في الالتزام بأنماطه المعتادة أو، على الأقل، إذا فشل في التأثر بما فيه الكفاية بالمعرفة التي مفادها أنّ جيرانه كانوا يعوِّلون عليه. ولكن بالنظر إلى اعتراضه الصريح، فإن قبول هذه الدعوة إلى الثقة ما زال لا يمنحهم على ما يبدو الحقوق الخاصة بالموعود. إذ لا يبدو أنه يستدعي المواقف التفاعلية الواجبة على نحو مميز للاستياء أو اللوم الأخلاقي أو يسوِّغ المطالبة القضائية بالتعويض.

يتفق مع هذا، بالطبع، أنه يمكن أن تكون هناك طرق للدعوة إلى الثقة تخلق علاقات واجبة لا يمكن تمييزها عن تلك التي بين الواعد والموعود. فعلى سبيل المثال، إذا قال كانط، 'ثق بي، سأحافظ على روتيني الطبيعي'، فلن يكون ذلك، عندئذ، مجرّد إصدار دعوة إلى الثقة. بل سيرقى ذلك إلى منح ضمان ومعاملة شخصانية-مخاطَبة من النوع الذي لا يمكن تمييزه فعلياً عن الوعد (Darwall 2011).

تتمثل إحدى طرق رؤية الفرق بين الوعد وإصدار الدعوة إلى الثقة في ملاحظة أنه على الرغم من حقيقة أنّ الموعودين يثقون في كثير من الأحيان بمَن يَعِدونهم بالوفاء بوعودهم، إلا أنه يمكن للمرء أن يقبل الوعد من دون الوثوق. في الواقع، من الممكن قبول الوعد مع الاعتماد حتى على حنث الواعد بالوعد. قد يكون هذا موضع انتقاد، على الأقل في بعض الحالات بوصفه يُظهر الإيمان السيئ، لكن مع ذلك من الواضح أنه ممكن. قد يرغب المرء في إظهار أنّ كلمة الواعد لا قيمة لها ويُراهن على صحة ذلك. ولكن مع أنه من الممكن قبول وعد

شخص ما دون الوثوق بأنه سَيَفي بالوعد، فلا يمكن قبول الدعوة إلى الثقة دون الوثوق. لا شيء آخر يمكن اعتباره قبولاً لمثل هذه الدعوة[14]

على عكس العلاقة بين الواعد والموعود، فإنّ العلاقة بين الواثق والموثوق به ليست علاقة حق (غير شخصية). إنها نوع من العلاقة الشخصية التي يجعل الواثق والموثوق به فيها نفسيهما عرضة للطعن أمام بعضهما بعضاً على نحو شخصي لا قضائي. إنّ الوعد هو، كما يجادل دانييل ماركوفيتز، 'علاقة قائمة على أساس الاستقلالية' (Markovits 2011). قد يكون من الصعب جداً قول، على حد تعبير ماركوفيتز، إنّ 'البنية الرسمية للوعد تتعارض بطريقة مهمة مع البنية الرسمية للتعرّف بين المقرَّبين' (Markovits 2011: 295). وكما تُشير سينا شفرين، يحتاج المقرّبون أحياناً إلى الاستفادة من أنواع الحقوق والالتزامات التي ينطوي عليها الوعد (Shiffrin 2008؛ انظر أيضاً Darwall 2010). ومع ذلك، يبدو من الواضح أنّ نوع التعرّف المتبادل الأكثر تميزاً في العلاقات الشخصية مثل الصداقة والحب ليس واجباً أو قضائياً. إنه الانفتاح المتبادل على أشكال العلاقة الشخصية، بما في ذلك الثقة، الذي لا نمتلك حجيّة فرضه على بعضنا بعضاً، لكننا، مع ذلك، نتشوف إليه ونتعرض على نحو مفهوم للخذلان أو الأذى الشخصي عندما لا نجد تجاوباً[15]

ولفهم المقصد، تأمل في مواقفنا تجاه زملائنا من سائقي السيارات الذين لا تربطنا بهم علاقة شخصية. هنالك نوع من الاعتماد من وضع المشارِك على النية الحسنة للآخر وعلى الأقل على القيادة المسؤولة في حدها الأدنى. نحن نعتبر أنفسنا مؤهَلين إلى توقع أن يقود السائقون الآخرون على نحو مسؤول وبذلك نكون

(14) أنا مدين بالفضل هنا إلى المناقشات التي أجريتها مع ستيورات كوهن والمشاركين الآخرين في ورشة عمل في جامعة سانت أندروز في مايو 2015.

(15) حول هذه النقطة، انظر Darwall (2016b). يتفق مع كل هذا، بطبيعة الحال، أنّ العلاقات الشخصية تتضمن في كثير من الأحيان التزامات شخصية تستدعي مطالب مشروعة، حتى لو كانت مواقف الثقة والحب التي تنظِّم هذه العلاقات لا تفترض مسبقاً في حد ذاتها المساءلة المتبادلة عن الامتثال لهذه المطالب.

مسوغين في الاعتراض وامتلاك مواقف تحميل-مسؤولية شخصانية-مخاطَبة مثل الاستياء واللوم الأخلاقي عندما لا يفعلون ذلك. لكن، على أية حال، عندما ينزعج المرء بسبب سائق مغامر على نحو مفرط ويكون أجنبياً، فسيبدو من الغريب امتلاك استجابات مشارِكة مميزة للثقة، أو الشعور بالخذلان أو خيبة الأمل في السائق، أو الشعور بالأذى الشخصي أو الخيانة. فهذه ستبدو أنها تنطوي على شكل من أشكال العلاقة الشخصية التي لن تكون موجودة في مثل هذه الحالة.

4. الثقة بوصفها موقفاً شخصانياً-مخاطَباً من القلب

لقد مكنتنا نظرية الثقة في الوعد من تقدير كيفية اختلاف علاقة الواثق\الموثوق به عن علاقة الواعد\الموعود، حتى عندما تنتج الأولى من دعوة مقبولة إلى الثقة. يتمثل الاختلاف الرئيسي، المتعلق بهدفنا، في أنه مع أنّ الأخيرة علاقة واجبة عن التزام ثنائي القطب وحق مطالبة، فإنّ الأولى ليست كذلك. تتمثل أطروحتي في أنّ الثقة هي نوع من المواقف الشخصانية-المخاطَبة التي من خلالها نكشف أنفسنا أمام الآخرين بطريقة تكون مميزة للارتباط والعلاقة الشخصية[16] إنها، يمكننا القول، 'موقف من القلب'، مستخدمين لفظة 'القلب' بمعناها المجازي المعتاد للإشارة إلى ذلك الجانب من النفس البشرية الذي نشعر من خلاله بالارتياح أو الوهن، الإلهام أو الانقباض، الابتهاج أو الإحباط، الامتلاء بالأمل والمرح أو الانقباض مع اليأس، الفراغ، أو الحزن. يكون هذا أكثر وضوحاً عندما نضع شيئاً شخصياً على المحك، ولو لم تكن إلا مشاعرنا، أثناء وثوقنا بالآخرين.

ربما أوضح حالة عن الموقف الشخصاني-المخاطَب غير الواجب من القلب هي الحب من النوع الذي، على حد تعبير ستراوسن، يمكن القول أحياناً إنّ 'شخصين بالغين يشعران به على نحو متبادل، تجاه بعضهما بعضاً' (:Strawson 1968

(16) للاطلاع على مناقشة ممتازة حول الطرق التي يتضمن فيها الارتباط القابلية الانفعالية للندم، انظر (2014) Wallace

79)[17] يصنِّف ستراوسن الحب القائم على التبادل بوصفه موقفاً تفاعلياً لأنه يُشعَر به من منظور الشخص المخاطَب (انظر أيضاً Abramson & Leite 2011). لا يُقصد بإقرارات الحب المصاغة بضمير الشخص المخاطَب مجرّد نقل المعلومات التي يمكن من حيث المبدأ التعبير عنها أو تقديرها من منظور الشخص المراقِب. ذلك أنها في الأساس معاملات شخصانية-مخاطَبة ـ اعترافات بالحب، أو تصريحات به، مجاهَرة به. يُعبَّر عن الحب بشكل طبيعي غالباً في مثل هذه الطريقة الشخصانية-المخاطَبة التي تسعى إلى الإقبال والتجاوب، وبذلك تُشكِّل علاقة محبَّة.

ومع ذلك، يجب أن يكون جلياً أنّ الحب ليس موقفاً قضائياً أو واجبياً. على عكس اللوم والاستياء، اللذان يفترضان مسبقاً بعض الحجيّة على فرض دعاوى ومطالب على الآخرين وتحميلهم مسؤولية الامتثال، فإنّ الحب، حتى في الصداقة، ليس شيئاً يمكننا أن نطلبه من شخص ما أو نحمّله المسؤولية عنه. إنّ الحب على غرار المنّة الإلهية، شيء لا يمكننا أن نكتسبه ولا أن نستحقه بل فقط يمكن منحنا إياه مجاناً بوصفه هدية من قلب مكشوف. لا يعني هذا عدم وجود التزامات شخصية مميزة في علاقات الحب والصداقة. بل فقط يعني أنه لا يمكن أن يكون هناك التزام بامتلاك مشاعر أو موقف الحب ذاته، على الرغم من أنّ هناك على الأرجح ما في وسع المرء فعله لتنشئتها وتنميتها.

يسعى اللوم والاستياء إلى التجاوب من خلال المواقف والسلوكات التي تُعبِّر عن احترام حجيّة الادعاء التي يفترضانها مسبقاً على نحو ضمني. لكن في حين أنّ الاحترام يمكن أن ينشأ من خلال التجاوب عبر قبول المطالبة بالاحترام، فإنّ الحب لا يمكن أن ينشأ عبر قبول المطالبة بالحب. حتى لو كان من الممكن أن توجد مطالبة مشروعة بالحب، فإنّ أكثر ما يمكن أن ينشأ عبر قبول مشروعية المطالبة هو احترام حجيّة الشخص في فرضها واحترامه بوصفه يمتلك هذه الحجيّة. وهذا قد يساعدنا في رؤية لماذا لا يمكن أن تكون هناك مطالبة مشروعة بالحب بحد ذاته، حتى لو كان من

(17) في الفقرات القليلة التالية، أعتمد على Darwall (2016b).

الممكن أن تكون هناك مطالب مشروعة لأشكال السلوك التي يتوقعها على نحو مسوّغ الأشخاص الذين يرتبطون بعلاقة حب من بعضهم بعضاً. إنّ الحب لا يمكن أن يكون شيئاً يمكن منحه نتيجة قبول مطالبة صحيحة؛ لا يمكن أن ينشأ الحب من الاحترام. الحب هو موقف من القلب لا يعود إلينا بنفس الطريقة التي يعود بها احترام شخص ما بوصفه شخصاً أخلاقياً مكافئاً.

ربما يكون الحب هو الموقف الجوهري للقلب. يكشف الحب عن القلب أمام القلب الآخر، على أمل أن يُستقبَل علناً، باحثاً عن الحب في المقابل، مما يجعلنا عرضة للطعن أمام الآخر بطرق يمكن أن تملأ قلوبنا ببهجة جزاء الحب أو تجلب وجع القلب أو الحسرة. يذكر ستراوسن 'مشاعر الأذى' بوصفها نوعاً من المواقف التفاعلية (Strawson 1986: 75) لأنها موقف نكون عرضة له من الوضع المشارِك عندما نتعلق ببعضنا بعضاً على نحو شخصي بهذه الطرق.

إنّ الثقة هي أيضاً، على غرار الحب، موقف شخصاني-مخاطَب من القلب يمكن رؤيتها من خلال تضمينها في الحب. يأتمن المحبّون والأصدقاء بعضهم بعضاً على قلوبهم ومشاعرهم. على الرغم من أنه ليس لديهم مطالبة مشروعة بمشاعر الحب أو المودة من المقابل، إلا أنه يمكنهم أن يأملوا بل وحتى أن يثقوا بأنها ستكون موجودة، وهم بطبيعة الحال يميلون إلى الشعور بالأذى وخيبة الأمل الشخصية عندما لا يكون الأمر كذلك. لكنّ الثقة تُبرز نفسها بوصفها موقفاً من القلب حتى عندما لا تكون تعبيراً عن الحب.

إنّ الثقة هي شكل من أشكال الاطمئنان تجاه شخص ما وبالتالي فهي مصدر تشجيع. يمكن أن يبتهج الشخص بثقتنا به، يتأثر ويتشجّع على حد سواء بواسطتها. وبالمثل، يمكن للآخرين أن يُحبطهم فشلنا في الوثوق بهم. وإذا قُبلت ثقتنا لكن لم تُستوفَ بعد ذلك، أو الأسوأ من ذلك، إذا استهين بها بعد قبولها، فمن المحتمل أن نشعر بالأذى والخذلان أيضاً. ومن ناحية أخرى، إذا تم استيفاؤها، فيمكن أن يعزز ذلك كل من أنفسنا والنفوس التي نثق بها على نحو متبادل أيضاً. (لذا يمكننا بسهولة تسمية الثقة والحب 'مواقف من النفس').

بالطبع، قد تكون الأمور أكثر تعقيداً. يمكن الترحيب بالثقة من بعض النواحي ولكنها تُثقل كاهل بعض الآخرين: مصدر اطمئنان وتشجيع، من ناحية، وقيد أو إطار للتوقع من ناحية أخرى. بَيد أنّ العلاقات الشخصية لا تكون معقدة إلا في هذه النواحي. وإمكانية أن تكون الثقة على هذه الحال أيضاً هي مجرّد انعكاس للدور الذي تلعبه الثقة بوصفها موقفاً من القلب في تكوين العلاقات الشخصية.

قدّمتُ في وقت سابق فكرة المواقف التجاوبية واقترحت أنّ الثقة كانت مثل المواقف الواجبة في الدعوة إلى التجاوب. فقلتُ، عندما نثق، ندعو الشخص الذي نثق به إلى قبول ثقتنا والوثوق بها، لأجل الثقة بأننا نثق به بالفعل. نأخذ هذا كأمر مسلَّم به بكل سهولة لدرجة أنه لا يخطر على بالنا. لكن قد يحتاج شخص ما إلى ثقتنا على نحو خاص عندما يكون غير آمن ومرتاباً، سواء من قدراته أو شخصيته بل وأيضاً من إمكانية تصرّف الآخرين على نحو حسن تجاهه. في الواقع، قد تمتد شكوكه إلى الآخرين، مشككاً في إمكانية الوثوق بهم، أو، على الأقل في إمكانية الوثوق بثقتهم به. إذن، على غرار الحب، تهدف الثقة إلى التبادلية وتستدعيها على نحو شخصاني-مخاطَب.

ولا يقف الأمر عند ذلك. فعندما نثق بشخص ما، ندعوه ضمنياً إلى الوثوق بنفسه أيضاً. نحن نعتبره جديراً بالثقة ونطلب منه أن يرى نفسه بهذه الطريقة أيضاً. نفس الشيء ينطبق على الحب. أن تحب شخصاً ما يعني أن تراه محبوباً وتدعوه إلى رؤية نفسه بتلك الطريقة أيضاً. فعدم حب الشخص لنفسه هو أمر مزعج بشكل خاص لأولئك الذين يُحبّونه، ليس فقط بسبب آثاره على رفاهيته، بل لأنه قد يجعل من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، عليه قبول حبهم.

ينطبق هذا القياس أيضاً على المواقف التفاعلية الواجبة. فعندما نُحمّل شخصاً ما المسؤولية من خلال موقف مثل اللوم الأخلاقي، نطالبه بتحميل نفسه المسؤولية أيضاً. إضافة إلى ذلك، إذا حكمنا بأنّ الشخص غير قادر على تحميل نفسه المسؤولية، مثلاً، لأنه يفتقر إلى القدرة على الشعور بموقف الذنب التجاوبي، فلا يمكننا، عندئذ، تحميله على نحو مسوَّغ، أو ربما حتى بشكل واضح، المسؤولية

من خلال اللوم الأخلاقي[18] وتنطبق نسخة من هذا القياس على الثقة. إذا علمنا أنّ شخصاً ما لا يثق بنفسه، فعلى الأقل ستزداد علينا صعوبة الوثوق به. أن يكون بمقدورنا الوثوق به على الرغم من ذلك، وأن يكون ذلك مشجِّعاً له على المضي قدماً نحو الثقة-بالنفس، هو في النهاية مؤشر آخر على أنها موقفٌ من القلب[19]

* * *

References

Abramson, Kate and Adam Leite (2011). Love as a Reactive Emotion, *Philosophical Quarterly* 61: 673-99.

Baier, Annette (1986). Trust and Antitrust, *Ethics* 96: 231-60.

Bell, Macalester (2013). *Hard Feelings: The Moral Psychology of Contempt*. Oxford: Oxford University Press.

D'Arms, Justin and Daniel Jacobson (2000). Sentiment and Value, *Ethics* 110: 722-48.

Darwall, Stephen (2006). *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Darwall, Stephen (2010). Responsibility Within Relations, in *Partiality and Impartiality: Morality, Special Relationships, and the Wider World*, ed. Brian Feltham and John Cottingham. Oxford: Oxford University Press. Reprinted in Darwall 2013b.

Darwall, Stephen (2011). Demystifying Promises, in *Promises and Agreements: Philosophical Essays*, ed. Hanoch Sheinman. Oxford: Oxford University Press. Also in Darwall 2013a.

Darwall, Stephen (2012). Bipolar Obligation, in *Oxford Studies in Metaethics*, v. vii, ed. Russ Shafer-Landau. Oxford: Oxford University Press, pp. 333-67. Also in Darwall (2013a).

Darwall, Stephen (2013a). *Morality, Authority, and Law: Essays in Second-Personal Ethics I*. Oxford: Oxford University Press.

Darwall, Stephen (2013b). *Honor, History, and Relationship: Essays in Second-Personal Ethics II*. Oxford: Oxford University Press.

Darwall, Stephen (2016a). Empathy and Reciprocating Attitudes, in *Forms of Fellow Feeling*, ed. Neil Roughley and Thomas Schramme. Cambridge: Cambridge University Press.

(18) هذا ما أُطلق عليه مقصد بوفندروف في Darwall (2006).

(19) أنا مدين بالشكر لكل من بول فوكنر وتوماس سمبسون وخوان بينيروس سانشيز، والمساهمين في ورشة العمل حول الوعد التي نظّمتها هالي ليبرتو في مركز القيم الإنسانية في جامعة برينستون في فبراير 2015، وكذلك الفلاسفة في جامعة سانت أندروز في مايو 2015، وعلى وجه الخصوص كاثرين هاولي وستيوارت كوهين، والمراجعينِ المجهولينِ.

Darwall, Stephen (2016b). Love's Second-Personal Character: Holding, Beholding, and Upholding, in *Love's Reasons*, ed. Esther Kroeker and Katiren Schaubroeck. New York, NY: Routledge.

Darwall, Stephen (2016c). Løgstrup on Morals and 'The Sovereign Expressions of Life', in *What is Ethically Demanded? Essays on Knud Ejler Løgstrup's 'The Ethical Demand'*, ed. Hans Fink and Robert Stern. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Dill, Brendan and Stephen Darwall (2014). Moral Psychology as Accountability, in *Moral Psychology and Human Agency*, ed. Justin D'Arms and Daniel Jacobson. Oxford: Oxford University Press.

Faulkner, Paul (2007). On Telling and Trusting. *Mind* 116: 875-902.

Faulkner, Paul (2014). The Moral Obligations of Trust, *Philosophical Explorations* 17: 332-45.

Friedrich, Daniel and Nicholas Southwood (2011). Promises and Trust, in *Promises and Agreements: Philosophical Essays*, ed. Hanoch Sheinman. Oxford: Oxford University Press. Hawley. Katherine (2014). Trust, Distrust, and Commitment, *Noûs* 48: 1-20.

Hohfeld. Wesley Newcomb (1923). *Fundamental Legal Conceptions*, ed. Walter Wheeler Cook. New Haven, CT: Yale University Press.

Holton, Richard (1994). Deciding to Trust, Coming to Believe, *Australasian Journal of Philosophy* 72: 63-76.

Hume, David (1985). An Enquiry Concerning Human Understanding, in *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, 3rd edn., rev. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.

Jones, Karen (1996). Trust as an Affective Attitude, *Ethics* 107: 4-25.

Løgstrup, Knud Ejler (1997). *The Ethical Demand.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

McKenna, Michael (2014). *Responsibility and Conversation*. Oxford: Oxford University Press.

Markovits, Daniel (2011). Promise as an Arm's Length Relation, in *Promises and Agreements:*

Philosophical Essays, ed. Hanoch Sheinman. Oxford: Oxford University Press.

Mason, Michelle (2003). Contempt as a Moral Attitude, *Ethics* 113: 234-72.

Raz, Joseph (1972). Voluntary Obligations and Normative Powers, II, *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supp. Vol. 47: 79-102.

Shiffrin, Seana (2008). Promising, Intimate Relationships, and Conventionalism, *Philosophical Review* 117: 481-524.

Strawson, P. F. (1968). Freedom and Resentment, in *Studies in the Philosophy of Thought and Action*. London: Oxford University Press.

Wallace, R. Jay (2014). *The View From Here: On Affirmation, Attachment, and the Limits of Regret*. Oxford: Oxford University Press.

Watson, Gary (1987). Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme, in *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*, ed. F. D. Schoeman. Cambridge: Cambridge University Press.

الفصل الرابع

حول مخاطر الاطمئنان: النظرية التطمينية للثقة

إدوارد هنشمان

بِمَ تخاطر عندما تثق؟ وفق بعض التفسيرات المؤثرة، لا تُخاطر الثقة على نحو مميز بخيبة الأمل فحسب بل بالخيانة[1] ماذا تعني بالضبط خيانة الثقة؟ ببساطة إذا أخفق الموثوق به في فعل ما وثقتَ به للقيام به، فإنّ ذلك يبدو وكأنه ظرف لخيبة أمل فحسب. على الرغم من أنه قد يكون هناك شيء ما في علاقاتك مع هذا الشخص يستدعي شعورك بالخيانة، فلا يبدو أنّ الخيانة تقع في هذه الهفوة الأدائية بحد ذاتها. أين يمكن أن تقع إذن؟ سأُجادل بأنّ مخاطر الخيانة تقع في مستوى أعمق: في المخاطرة بأنّ فعله أو تقاعسه ـ سواء كان مخيباً للأمل أم لا ـ سيُظهِر فشلاً في التفاعل مع احتياجاتك بالطريقة التي تثق من خلالها به ليتفاعل معها. على الرغم من أنّ الثقة تتضمن الاعتماد، والاعتماد لا يهدف إلى أن يكون مخيباً للأمل، سأُجادل بأنّ الهدف المميز للثقة هو أكثر تعقيداً ويتوافق مع خيبة الأمل. وبذلك، فإنّ الثقة المخيّبة للأمل قد لا ترقى إلى الثقة المَخُونة، وقد لا تنشأ الثقة المَخُونة من الثقة المخيّبة للأمل. إنها الثقة المَخُونة، لا الثقة المخيّبة للأمل، التي تنتهك التفاهم المتبادل الجوهري للثقة البين-شخصية. لكي نفهم هذه البنية المعيارية

(1) See, for example, Baier (1994: Chapters 6-9); Holton (1994); Jones (2004); Walker (2006: Chapter 3); Hieronymi (2008); McMyler (2011: Chapter 4); and Hawley (2014).

في جوهر كل من الفاعلية الشخصية والاجتماعية، يجب أن نفهم كيف أنّ كل شكل من أشكال الثقة لا يخاطر على نحو مميز بخيبة الأمل فحسب، بل بالخيانة.

ماذا تعني المخاطرة بخيانة ثقتك؟ تجادل أنيت باير بأنّ الخطر هو أخلاقي:

> إنّ التطمين الذي عادة ما يُمنح (بشكل ضمني أو صريح) من الشخص الذي يستدعي ثقتنا، على عكس ما يُمنح بالعادة في حالة التطمين الخاصة، الوعد أو العقد، ليس تطميناً عن مجموعة من التصرفات أو بعض التصرفات المحددة للغاية، بل ببساطة تطمينٌ بأنّ رفاهية الوثوق هي، وسيتبين يومًا ما أنها كانت، في أيد أمينة. (Baier 1994: 137)

وبذلك، تفترض باير وجود تباين بين الوعد والدعوة إلى الثقة. أرفض هذه المباينة، لكنني أرفض بشكل جوهري تأكيدها الأخلاقي. أصطفُّ هنا مع أولئك الذين يجادلون ضد أخلَقة الثقة[2] لكنّ هؤلاء النقاد يرفضون أيضاً تأكيد باير على تمييز الثقة المَخُونة عن الثقة المخيّبة للأمل. يربط النقاد رفضهم لما يعتبرونه أخلاقياً بالادعاء الذي مفاده أنّ خطر الخيانة لا يُضيف شيئاً، بحد ذاته، إلى خطر خيبة الأمل، وبذلك يغفلون عن المكوّن البين-شخصي الذي تُعيِّنه باير مع مفهوم التطمين. سأُجادل بأنّ باير تسير على المسار الصحيح في تأكيدها على الخيانة، لكنّ التطمين في جوهر الدعوة إلى الثقة يستهدف عقلانية الوثوق، لا خيرية الوثوق، أو أي منزلة أخرى أخلاقية على نحو مميز. لا أُؤكد على العقلانية مقابل استبعاد الأخلاقية: سأُجادل بأنّ التطمين الوعدي يؤدي إلى نشوء الالتزام الوعدي بقدر ما يستهدف عقلانية الموعود، وأنّ الالتزام الوعدي هو أخلاقي من الناحية النموذجية. أنا أزعم فقط أنّ الالتزام العقلاني هو أكثر جوهرية. على الرغم من أنه لا يترتب على طريقة مخاطرة الثقة بالخيانة أنّ الثقة علاقة أخلاقية، إلا أنه يترتب بالفعل على طريقة مخاطرة الثقة بالخيانة أنّ الثقة علاقة عقلانية.

---

(2) See, for example, Hardin (2002: Ch. 3); Nickel (2007, Section 6); and Rose (2011, Ch. 9).

ونظراً إلى أنه من الأسهل فهم كيف يكون الالتزام عقلانيًا بشكل جوهري في سياق علاقاتنا-الذاتية، فسأُوضّح الالتزام العقلاني الجوهري للثقة البين-شخصية من خلال القياس على الثقة الشخصية. يختلف كلا نوعي الثقة، البين-شخصية والشخصية، عن مجرّد الاعتماد بقدر ما يكفلان العلاقات العقلانية المميزة. يوضّح هذا القياس كيف تُظهر الخيانة شكل الفهم الجوهري لأي علاقة ثقة. تكفل الثقة البين-شخصية شكلاً من أشكال التفكير البين-شخصي الذي يستند إلى آلية غير دليلية حيث يمكن لأحد الأشخاص إتاحة سبب ما للآخر ــ 'غير دليلية لأنّ السبب غير قائم على دليل الجدارة بالاعتماد. تكفل الثقة الشخصية الوسيلة التي يحافظ فيها الفرد على التماسك العقلاني القوي [enkratic]*

في كل حالة، تُخان الثقة، بدلاً من مجرّد أن يُخيِّب الأمل فيها، عندما ينتهك أحد الأطراف ــ سواء كان شخصاً أو أحد جوانب النفس الخاصة بالمرء ــ الفهم المشترك الذي يولِّد القواعد التي تحكم علاقة الثقة. تُخان الثقة البين-شخصية عندما ينتهك الشخص الموثوق به الفهم المشترك لمدى أهمية الثقة للواثق، حيث يعكس مدى أهمية الثقة مدى نجاحها أو فشلها في توفير الأسباب للواثق. وتُخان الثقة الشخصية عندما يستدعي الموثوق به ــ جانب من جوانب النفس ــ عدم الثقة-بالذات الضعيف [akratic]، وبذلك ينتهك فهمه الخاص لمتطلبات التماسك القوي [enkratic]. وبالحديث عن العلاقة العقلانية، لا أدّعي أنّ الأسباب والمتطلبات العقلانية ترقى إلى نفس الشيء. بل فقط سأستخدم كلاًّ منهما لإلقاء ضوء توضيحي على الآخر، مُعاملاً العقلانية كفئة واسعة تشمل كليهما (إذا أردت، بشكل منفصل). يُنبئ الفهم الجوهري لكلا نوعيّ التطمين، المتصوَّر على أنه مشترك بين طرفيّ

(*) akrasia و enkrateia هما مصطلحان إغريقيان. تعني لفظة akrasia الانغماس في الشهوة ــ حرفياً: سلب السيطرة. وتعني لفظة enkrateia كبح الشهوة ــ حرفياً: السيطرة. الشخص المنغمس في الشهوة [akratic] أي الضعيف هو الذي يخالف العقل بسبب خضوعه للانفعالات والمشاعر. أما الشخص الكابح للشهوة [enkratic] أي القوي هو الذي يختبر تلك المشاعر والانفعالات لكنه يتصرف بما يتوافق مع العقل. ــ المترجم

علاقة الثقة، عن تلك العلاقة في هذا الشأن الرئيسي: عندما يُنتهَك هذا الفهم، تُخان الثقة.

تقوم بنية هذا الفصل على النحو التالي، في القسم الأول، أُقدِّم أمثلة تُثبت إمكانية وجود ثقة مَخُونة رُغم عدم كونها مخيّبة للأمل. وفي القسم الثاني، أُظهر ما تكشفه هذه الإمكانية حول العلاقات العقلانية التي يستدعيها التطمين البين-شخصي. وفي القسم الثالث، أُقدِّم أمثلة تُثبت إمكانية وجود ثقة غير مَخُونة رغم كونها مخيّبة للأمل. وفي القسم الرابع، أُظهر ما تكشفه هذه الإمكانية حول العلاقات العقلانية التي يستدعيها التطمين الشخصي في النيّة الأساسية. وفي القسم الخامس، سأُعمِّم استنتاج القسم الأول: يمكن خيانة الثقة الذاتية التي تُنبئ عن التطمينات الشخصية دون تخييب الأمل فيها. في كل نوع من الحالتين، سواء كانت بين-شخصية أو شخصية، يكمن مفتاح فهم طبيعة الثقة في فهم كيف تجعلك الثقة عرضة لخطر الخيانة.

1. الثقة المَخُونة لكن غير المخيّبة للأمل

على الرغم من أنّ الخيانة قد تجلب معها خيبة الأمل الخاصة بها، فإنّ مفهوم الثقة المَخُونة رغم كونها غير مخيّبة للأمل متماسك تماماً. واسمحوا لي أن أُوضِّح مع بعض الحالات البسيطة ـ حالات لا تتضمن، بحسب ما سأشترط، أي تطمين صريح أو ضمني. ستمثِّل هذه الحالات مقارنة مفيدة مع الحالات الأكثر تعقيداً التي سننظر فيها في الأقسام اللاحقة. ولكي نبدأ، خذ بعين الاعتبار هذه الحالة:

> **الورقة المحبوبة.** خرجَ أندرو وبيرنيس للتنزه في الخارج، ووجد أندرو ورقة شجر لفتت مخيلته. احتضنها في راحة يده، وطلبَ من بيرنيس الاحتفاظ بالورقة في حقيبتها، لأنّ حقيبة أندرو ممتلئة. فسألته 'لماذا؟' أجابَ 'ليس هناك سبب معين' 'مجرّد أني أحببتها' توافق بيرنيس وتضع الورقة في حقيبتها. على الرغم من أنّ برنيس لا تقدِّم أي وعد صريح أو ضمني (دعنا نتسالم على ذلك)، إلا أنّ أندرو، بالرغم من ذلك، يثق بها في أن تعتني بالورقة على نحو جيد.

هل ستخون بيرنيس أندرو، أو تخون ثقته بها، إذا أخفقت في الاهتمام بشكل كاف بالورقة؟ الإجابة الواضحة هي أنّ ذلك يعتمد على الكيفية التي أخفقت بها. فإذا قللت من تقدير هشاشة الورقة ودسَّتها بقوة بين أعمدة الخيمة، فإنّ ذلك سينعكس على كفاءتها وبالتالي على استحقاقها لاعتماد أندرو، لكن من الصعب معرفة كيف سيرقى ذلك إلى أي خيانة لأندرو. كيف نقع في الخيانة؟ تظهر الخيانة الواضحة إذا تخيلنا ببساطة أنّ عدم كفاءة بيرنيس كانت متعمدة:

الورقة المتروكة. كما هو الحال في الورقة المحبوبة، باستثناء أنّ بيرنيس تضع الورقة على الأرض بجانب حقيبتها، بدلاً من وضعها في حقيبتها، مُطْمَئنة بأنّ أندرو لن يلاحظ أنها تركتها وراءها وسرعان ما سينسى أمرها.

وبذلك تخون بيرنيس ثقة أندرو، لأنها لم تحاول حتى أن تقوم بما يثق بها للقيام به. لكن ماذا لو لم تحاول فقط بل نجحت في القيام بذلك؟ هل يمكن لبيرنيس، مع ذلك، أن تخون ثقة أندرو؟ تأمل في هذه الحالة:

الورقة الأقل حباً. كما هو الحال مع الورقة المحبوبة، باستثناء أنه عندما تضع بيرنيس الورقة في حقيبتها، تُفكِّر في نفسها 'يا له من أحمق ـ سأقوم بإسكاته بوضع الورقة هنا مع أشيائي حيث من المحتمل ألا تُسبب أي ضرر'

قد يعتقد المرء أنّ هذا لا يمكن أن يرقى إلى ثقة مَخُونة مادام أندرو لم يكن على الدراية بموقف بيرنيس الازدرائي. لستُ متأكداً من صحة ذلك: لماذا لا تكون خيانتها ببساطة غير معلومة بالنسبة إليه؟ ومع ذلك، دعونا نضع هذه المسألة جانباً من خلال النظر في حالة واقعية يكون فيها أندرو على دراية بموقف بيرنيس:

الورقة غير المحبوبة. كما هو الحال في الورقة المحبوبة، باستثناء أنّ أندرو وبيرنيس يتمشيان الآن عائدين إلى موقع تخييمهم في ضوء نهار باهت. عندما يطلب منها أن تحتفظ بالورقة، يعكس 'سؤال' بيرنيس عن السبب نفاد صبرها. فتضيف 'ولماذا تشغل نفسك بمثل هذه الأمور التافهة أثناء محاولتنا ألا نضيع

في الظلام؟' فيُجيب 'إنها تُعجبني' توافق بيرنيس، شاخصةً بصرها باشمئزاز، وتضع الورقة في حقيبتها بإيماءاتٍ ساخرةٍ من 'الحذر' التمثيلي.

هل يمكن أن يُفكِّر أندرو في نفسه 'إنها تزدري احتياجاتي'، لكنني، مع ذلك، أثق بها في أنها ستحافظ على الورقة في مأمن من الأذى؟ يمكنه ذلك، إذا اعتبر السخرية مجرّد عَرض. لكن إذا اعتبرها ازدراء حقيقياً لاحتياجاته، أو لهذه الحاجة المذكورة، فلا يمكنه أن يثق بها على نحو منطقي أو معقول بشأن الورقة ــ بغض النظر عن مدى إمكانية أن يعتبرها جديرة بالاعتماد بوصفها أمينة على حقيبتها، التي يراها الآن تتضمن هذا الحمل الثمين. واسمحوا لي أن أُؤكّد أنّ هذا لا يجب أن يكون سؤالاً عن كيف 'تشعر' بيرنيس 'حقاً' تجاه أندرو: بل السؤال هو كيف تميل بيرنيس إلى التصرّف بخلاف الحالة الحقيقية لمشاعرها. إذا اعتبرها تميل إلى التصرّف دون الاهتمام المناسب باحتياجاته، عندئذ، مع أنه يمكنه الاعتماد عليها من الناحية العقلانية للحفاظ على الورقة من الأذى، إلا أنه لا يمكنه أن يثق بها من الناحية العقلانية بشأن الورقة.

لا أدّعي أنه لا يمكن للمرء أن يفلت بوصف أندرو أنه يثق ببيرنيس بشأن الورقة. ففي بعض الأحيان نتلفظ بـ 'الثقة' ونعني 'الاعتماد' فقط ــ كما هو الحال عندما نتساءل عما إذا كنا نثق بهذه المُحمِّصة على شريحة الخبز. أنا أدّعي فقط أنّ هناك فرقاً يستحق تحديده هنا، وأنه من المنطقي تحديده بوصفه فرقاً بين الثقة ومجرّد الاعتماد. إذا اعترضنا على أندرو عندما يقول إنه 'يثق' ببيرنيس بشأن الورقة، فسيكون من المنطقي بالنسبة إليه أن يتراجع إلى الادعاء بأنه يعتمد عليها. سيكون من غير المنطقي بالنسبة إليه أن يثق بها، **زيادة على الاعتماد عليها**. على الرغم من أنّ الحالات البسيطة التي ننظر فيها تفتقر إلى التطمين، إلا أنني سأُجادل في القسم الثاني بأننا بحاجة إلى مفهوم التطمين لفهم المقصد المعياري لهذا الفرق.

إلى جانب مجرّد الاعتماد، يبدو أنّ الثقة تنطوي على التفاؤل باستجابة الموثوق به لمجموعة فرعية من احتياجات المرء ــ ليس مجرّد التفاؤل بأنّ الشخص

الموثوق به سيفعل ما يثق به المرء للقيام به. لكن لماذا يجب أن يكون الأمر كذلك؟[3] هل الثقة علاقة أخلاقية، يتضمن أحد طرفيها على نحو مناسب مجرّد تمييز عرضة الواثق للضرر أو الاعتراف بذلك؟ لا يبدو الأمر كذلك. لا داعي أن يقلق أندرو بشأن أي بُعد أخلاقي لفشل بيرنيس في تمييز احتياجاته أو الاعتراف بها. وكما سأُوضِّح في القسم الثالث، قد يقلق من مدى أدائها: أنها قد لا تُخيِّب توقعاته للأداء إذا كانت خيبة الأمل هذه هي كل ما يتطلبه الأمر ـ بالنظر إلى التبدّل المفاجئ في احتياجاته ـ حتى لا تخون ثقته. بشكل عام، قد يفشل المرء من الناحية العقلانية في الوثوق حيث لا يَتوقع خيبة الأمل في الثقة لأنّ الشخص الموثوق به قد يحتاج إلى أن يخيّب ثقة المرء به حتى لا يخونها. نحن ننظر الآن في الثقة المَخُونة لكن غير المخيّبة للأمل، وفي القسم الثالث سننتقل إلى الثقة غير المَخُونة لكن المخيّبة للأمل. سيكشف هذا التعقيد كيف يمكن أن ترقى علاقة الثقة إلى علاقة عقلانية تتكشّف خلال الزمن، وبذلك، توازي البُعد الجوهري للثقة الشخصية. قبل أن نستكشف ذلك التعقيد، نحتاج إلى رؤية كيف ترقى العلاقات البين-شخصية بشكل أعم إلى العلاقات العقلانية. وكما سأُجادل الآن، إنها تقوم بذلك من خلال العمل كوسط يمكن من خلاله للموثوق به إتاحة الأسباب للواثق.

2. الثقة بوصفها وَسَطاً للمنح البين-شخصي للأسباب

وفق الرؤية التطمينية للثقة، كما أتصورها، يطابق التمييز بين الثقة والأشكال الأخرى من الاعتماد تمييز بول غريس بين المعنى الطبيعي وغير الطبيعي. استخلصَ غريس هذا التمييز من خلال مقارنة الآلية الدليلية ـ ’تلك الغيوم تعني المطر‘، ’تلك البقع تعني الحصبة‘ ـ مع الآلية التي تعمل من خلال إدراك نيّات المتكلِّم. جادلَ غريس بأنّ المتكلِّمة، في المعنى غير الطبيعي، تنوي إعطاء المخاطَب سبباً

(3) متابَعة لـ جونز (2004)، لا أعتقد أنّ هذا المظهر يُنبئ في الواقع عن شرط ضروري للثقة. لكنّ المظهر مقبول (بالنسبة إلى نظريات الثقة التي تؤكد عليه، انظر باير (1994) وجونز (1996))، وينبغي لنظرية الثقة أن تفسِّر تلك المقبولية.

لإنتاج استجابة معينة لا ترتكز على الدليل على جدارتها بالاعتماد (على الرغم من أنها قد تتوقع على الأرجح أو تأمل في وجود مثل هذا الدليل) أو على أي تحيّز دليلي آخر (على الرغم من أنها قد تعتقد على الأرجح أنّ هذا الدليل متوفر) بل ترتكز تحديداً على إدراك المخاطَب لنية المتكلِّمة منحه هذا السبب. لستُ متأكداً أنّ مقاربة غريس يمكن أن تسفر عن تفسير مقبول للمعنى، لكنني أعتقد أنها توفِّر تبصّراً موجِّهاً إلى نظرية قوية عن بُعد الاجتماعية البشرية الذي نحدده مع كلمة 'الثقة' ما ترثه مقاربتي من مقاربة غريس هو التأكيد على الطريقة المميزة التي تهدف فيها الأفعال الكلامية إلى منح الأسباب: ليس من خلال آلية دليلية بل من خلال بنية من التفاهم والإدراك المشترَك. إنّ ما تُضيفه النظرية التطمينية على هذه المقاربة الغريسية هو دعوى أخرى مفادها أنّ هذه الحالات تكشف عن كيفية اختلاف الثقة عن مجرّد الاعتماد.

بشكل عام لا أركِّز على الأفعال الكلامية بل على التطمينات القضوية: من الناحية النموذجية، الشهادة، تقديم المشورة، والوعد. إنّ ملاحظة، مع غريس، أنّ مثل هذه التطمينات تهدف إلى منح سبب ما ببساطة من خلال إدراك المخاطَب لذلك الهدف ترقى إلى ملاحظة أنّ المتكلِّم يستدعي ثقة المخاطَب. مثل هذا التطمين هو دعوة إلى الثقة في هذا الصدد: أ يدعو ب إلى اعتبار نفسه يمتلك سبباً للتصرّف أو الاعتقاد يرتكز، جزئياً، على كيفية تعهّد أ الالتزام بإصدار هذه الدعوة. في مثل هذه الحالة، يكون الاعتماد مجرد اعتماد ما لم يُستدعى من خلال تطمين قضوي؛ وبمجرد استدعائه، يمكن أن يعمل كأساس للالتزام، من جانب المتكلِّم، وكأسباب إبستمية أو عملية، من جانب المخاطَب. لا ترتكز الأسباب المذكورة على علاقة الثقة ذاتها بل على حالة المتكلِّم بوصفه جديراً بالاعتماد على نحو ذي الصلة. من خلال تكييف مصطلحات غريس، يمكن القول إنه مع أنّ منح-الأسباب "الطبيعي" و "غير الطبيعي" يعتمدان على جدارة المتكلِّم بالاعتماد، إلا أنّ هناك اختلافاً مهماً في كيفية اعتمادهما على الجدارة بالاعتماد. وفي ضوء هذا الاختلاف، هنالك أيضاً اختلاف آخر فيما تُعدّ جدارة بالاعتماد ذات صلة.

سأُوضِّح هذه الاختلافات لاحقاً، ومن ثمّ أُبيّن ماذا يعني أن يستدعي التطمين 'ثقة' المخاطَب.

كيف يمكن للجدارة بالاعتماد أن تسوِّغ سبباً غير دليلي؟ أولاً، تأمَّل في كيف يمكن لدليل الجدارة بالاعتماد أن يسوِّغ سبباً ما، كما في هذه الحالة الجديدة:

تأكيد الدليل. يعلم آرون أنّ بوني هي مرشدة برية مدرَّبة، لكنه يعلم أيضاً أنها تحتقره ولن تساعده أبداً في العثور على مكان المخيّم حيث ينتظرهما الطعام والمأوى الضروريان. لحسن الحظ، ليس عليه أن يسألها: فقد تجسس عليها مقدَّماً في ممر المشاة تحته، ووجّه عينيه صوب فمها واستشفه من تمتمتها بأنّ مكان المخيّم في الشمال، عبر مفترق الطرق إلى أقصى اليمين. معتقِداً بجدارتها بالاعتماد بشأن موقع المخيّم، ينتهي به الأمر إلى اعتقاد ما تؤكده بذلك. وهو محق في كلا الاعتقادين: أنها تتصف بالجدارة بالاعتماد، وأنّ تأكيدها صحيح.

هنا، لا يرقى الاعتماد على تأكيد شخص آخر إلى مستوى الثقة. لكن كيف يمكن أن نحصل على مثال عن الثقة؟ تأمل في هذا التعديل:

شهادة المرشدة. كما هو الحال في تأكيد المرشدة، باستثناء أنّ بوني الآن تخاطب آرون، وتنظر إلى عينيه وتخبره بأنّ الطريق هو إلى الشمال، ويصدِّقها آرون بثقة.

نفس التباين يظهر عندما نحوّل من الشهادة حول موقع المخيّم إلى تقديم المشورة بشأن كيفية الوصول إليه. أولاً، حالة الاعتماد فحسب:

التأكيد العملي للمرشدة. كما هو الحال في تأكيد المرشدة، باستثناء أنّ التأكيد الذي استشفهه آرون منها لم يكن حول موقع المخيّم بل حول المكان الذي يجب أن يذهب إليه آرون: 'على ذلك الرجل الذي يبدو تائهاً أن يتوجه شمالاً'

والآن حالة الثقة:

مشورة المرشدة. كما هو الحال في شهادة المرشدة، باستثناء أنّ بوني تقدِّم التأكيد في التأكيد العملي للمرشدة، والموجَّه الآن إلى آرون.

تؤدي التعديلات الإضافية إلى مقارنة موازية مع الوعد. أولاً، تصريح بالنيّة لا يرقى إلى الوعد:

تأكيد المرشدة على النية. كما هو الحال في تأكيد المرشدة، باستثناء أنّ ما استشفهه آرون منها هو تأكيد على النية: 'يجب أن أُتابع توجهي إلى الشمال، لكي أعود إلى المخيّم قبل حلول الظلام'

والآن إلى الوعد:

وعد المرشدة. كما هو الحال في شهادة المرشدة، باستثناء أنه بدلاً من أن تشهد بوني على مكان وجود المخيّم، تَعِد بأخذ آرون إلى هناك.

في كل من الأزواج الثلاثة من هذه الحالات، لدينا مقارنة بين التطمين ومجرد التأكيد. في كل زوج، يمكن أن يحصل آرون على أسباب من التطمين وكذلك من التأكيد. فيمكنه أن يحصل على سبب إبستمي للاعتقاد بأنّ مكان المخيّم يقع في الشمال في كل من **تأكيد المرشدة وشهادة المرشدة**. ويمكنه أن يحصل على سبب عملي للذهاب إلى الشمال في كل من **التأكيد العملي للمرشدة ومشورة المرشدة**. ويمكنه أن يحصل على أسباب للتخطيط ـ أسباب لفعل أمور أو للتخطيط لفعلها على أساس توجيه بوني له إلى مكان المخيّم ـ في كل من **تأكيد المرشدة على النية ووعد المرشدة**. إنّ إمكانية أن يحصل آرون على هذه الأسباب لا تُميِّز الحالات. ما يُميزها هو **كيفية** حصوله على الأسباب.

يمكننا أن نفهم ما يُميِّز كل نوع من أنواع التطمين ـ الشهادة، المشورة، الوعد ـ من خلال مقارنة الآلية التي تُتيح الأسباب مع الآلية الدليلية التي تكون

الأسباب فيها متاحة في حالات التأكيد فقط. إحدى الطرق المختصرة لرسم المقارنة هي ملاحظة أنّ كل حالة تأكيد يمكن أن تكون حالة شبه غيترية: في كل حالة، من الممكن لبوني أن تكون جديرة بالاعتماد على نحو ذي صلة، وأن يكون تأكيدها صحيحاً، رُغم أنّ اعتماد آرون عليها لا يتبع هذه الجدارة بالاعتماد وبالتالي لا يتبع صدق الاعتقاد الذي يكتسبه بواسطة هذه الآلية. إليك إحدى الطرق التي من الممكن أن تحدث:

تأكيد شبه غيتري. كما هو الحال في تأكيد المرشدة، لكن مع جزئين جديدين: (1) يعتقد آرون أنّ بوني جديرة بالاعتماد لأنه يعتقد أنّ المرشدين البريين مدربون على 'استشمام' مواقع المخيّمات بواسطة رائحة معسكراتهم، و(2) على ما يبدو، إنّ بوني تعاني من التهاب الجيوب الأنفية، رُغمَ أنها لا تزال جديرة بالاعتماد. لا يمكنها 'استشمام' أي شيء في حالتها، لكنها تحكم على نحو جدير بالاعتماد على اتجاه مكان المخيّم بواسطة حدّة بصرها، معتمدة على المهارة التي طورتها في حياتها المهنية السابقة بوصفها راصدة حرائق في خدمة الغابات. ليس لدى آرون أي فكرة عن أنها كانت تعمل في خدمة الغابات، أو أنها تمتلك مثل هذه المهارات البصرية. وبذلك، يتبين أنّ صحة اعتقاده أنها جديرة بالاعتماد كان مجرّد حظ. يؤكد هذا الحظ أنه فشِل في أن يستقي من تأكيدها أي سبب فعلي ـ في مقابل مجرّد ظهور سبب ما ـ لتصديق ما تؤكده.

بما أنّ آرون يعتمد على تأكيد بوني من أجل تكوين اعتقاد ما، فإنّ الحالة ترقى إلى حالة غيتر من النوع التقليدي: يُشكِّل آرون اعتقاداً صادقاً مسوَّغاً يفشل في أنّ يُحسَب كمعرفة لأنّ تسويغ آرون يفشل في الارتباط على نحو صحيح بما يجعل الاعتقاد صحيحاً. إذا كانت بوني قد 'استشمت' موقع المخيّم، كما يعتقد آرون، فإنّ دليله على الجدارة الاعتمادية لقدرتها على استشمام الأماكن سيُسوِّغ اعتقاده بطريقة ترتبط بشكل مناسب بما يجعل الاعتقاد صحيحاً. لكن على الرغم من أنها عادة ما تكون جديرة بالاعتماد ـ وبالتالي يكون اعتقاده مسوَّغاً ـ فإنّ ما

يجعل اعتقاده صحيحاً يمرّ بآلية سببية مختلفة، تُقوِّض بشكل بديهي أي ادعاء قد يقدِّمه للمعرفة[(4)]

لا علاقة لمكانة الحالة بوصفها حالة غيتر تقليدية أن يصادف أن تكون بوني جديرة بالاعتماد بطريقة لا تتفاعل مع آلية تكوين الاعتقاد عند آرون. لكنها تخدم أهدافي لتمييز فئة من الحالات شبه الغيترية مع هذه البنية: ليس لدى أ سبب معين يَعتبِر نفسه يمتلكه بناء على تأكيد ب لأنه، رغم امتلاكه أدلة جيدة على أنّ ب جدير بالاعتماد على نحو ذي صلة، وب **هو** جدير بالاعتماد على نحو ذي صلة، فإنّ أدلة أ لا تتبع جدارة ب بالاعتماد. في **التأكيد شبه الغيتري**، **يُعدّ** هذا السبب سبباً للاعتقاد بأنّ مكان المخيّم يقع إلى الشمال، لكن يمكننا إنتاج نُسَخاً شبه غيترية من حالتيّ **التأكيد** الأخريين أيضاً، حيث (i) سيفشل آرون في أن يكون لديه سبب للتصرّف وفقاً للتأكيد العملي لبوني بأنه يجب أن يتوجه شمالاً، و(ii) وسيفشل في الحصول على أسباب لفعل أشياء أو للتخطيط لفعلها على أساس افتراض أنّ بوني تقوده إلى مكان المخيّم. وكما تخيلنا الحالات في الأصل، فقد افترضنا أنّ العلاقة الدليلية لآرون بجدارة بوني بالاعتماد تمنحه هذه الأسباب. لكن عندما نعامل الحالات بوصفها شبه غيترية، نرى أنه يفشل في الحصول على الأسباب: إنها جديرة بالاعتماد بطريقة تُحافظ على اعتماده عليها ـ فهو يعتمد عليها لإرشاده إلى مكان المخيّم، من خلال التأكيد بشكل جيد على صحة موقع المخيّم، أو حول ما يجب أن يقوم به، أو حول حالة نياتها ـ لكن ليس بطريقة من شأنها أن تمنحه السبب الذي يعتقد أنه يمتلكه.

في المقابل، إنّ ما يُميز الحالات **التطمينية** هو أنها لا يمكن أن تكون شبه غيترية. فعندما تلتفت بوني لتخاطب آرون ـ مُطَمْئنة إيّاه بأنّ مكان المخيّم يقع إلى

(4) هذا الاحتكام إلى الجدارة بالاعتماد [reliability] ليس احتكاماً إلى طابع الجدارة بالاعتماد الذي يُميّز النزعة الوثوقية. حيث يحتكم صاحب النزعة الوثوقية إلى جدارة عملية تكوين الاعتقاد عند آرون ـ وليس بوني ـ بالاعتماد. في **التأكيد شبه-الغيتري**، من الواضح أنّ عملية تكوين-الاعتقاد عند آرون ليست جديرة بالاعتماد.

الشمال، أو أنه يجب أنّ يتوجه إلى الشمال، أو أنها ستقوده إلى هناك ـ نفقد قبضتنا على فكرة أنّ بوني يمكن أن تكون جديرة بالاعتماد بطريقة ستسوِّغ اعتماد آرون عليها، لكن ليس بطريقة يمكن أن توفر السبب الذي يَفترض هو أنها أعطته إياه. بالطبع، يمكن أن يفشل في الحصول على ذلك السبب، لكن فقط بسبب أنها ليست جديرة بالاعتماد بطريقة يمكن أن تسوِّغ اعتماده عليها. هذه الإمكانية حاضرة أيضاً في الحالات شبه الغيترية: قد تُثبت بوني ببساطة أنها دليل غير جدير بالاعتماد إلى مكان المخيّم. عندما ننتقل من مجرّد التأكيد إلى التطمين الموجَّه، فإننا لا نتحدث عن انهيار في وضعها بوصفها دليلاً جديراً بالاعتماد بل في وضعها بوصفها محاوراً جديراً بالاعتماد. يُبرز شكل الخطاب الاختلاف الجوهري بأنّ آرون يعتمد الآن عليها ليس فقط لإرشاده إلى مكان المخيّم بل للقيام بما عليها في العلاقة الحوارية. وبسبب هذا الاختلاف في طبيعة اعتماد آرون، فإنّ السبب الذي يحصل عليه من بوني إذا كانت جديرة بالاعتماد يجب ألّا يكون من نفس النوع من الأسباب التي حصل عليها في حالات التأكيد الأصلية. بالطبع، في كل حالة، يتضمن تطمين بوني تأكيداً ما، لذا قد يكون لدى آرون كلا النوعين من الأسباب. لكنهما، مع ذلك، سيبقيان نوعين مختلفين من الأسباب.

ما هو النوع الآخر من الأسباب الذي يمكن أن يحصل عليه؟ لقد ميّزتُ التطمينات القضوية بوصفها دعوات موجّهة إلى مُحاوِرك ـ 'دعوات' بأنه يجب أن يثق بك أو يعتمد عليك بطرق محددة. حان الوقت للاستفادة من هذه الاستعارة. عندما تُعطي تطميناً قضوياً، فأنت تدعو من تُخاطِبه إلى الاعتماد عليك بوصفك مصدراً للأسباب، وتقدِّم نفسك بوصفك جديراً بهذا النوع من الاعتماد على وجه التحديد. كيف يمكن أن تكون جديراً؟ سأُجادل بأنّ ما يسوِّغ السبب هو تعهدك الالتزام بإنصاف احتياجات مَن تُخاطِبه في جوانب ترتبط بالفهم الجوهري لعلاقة الثقة التي تدعو إليها. يمكن خيانة الثقة البين-شخصية، بدلاً من مجرّد تخييب الأمل فيها، بسبب الدور المعياري الذي يلعبه هذا الفهم المشترَك. عندما يقبل مَن تُخاطِبه دعوتك إلى الثقة، فإنّ الفهم الجوهري المشترَك-الآن لعلاقة الثقة هذه يأتي بنتائج

معيارية مهمة: إذا تمسّكتَ بجانبك في علاقة الثقة بالكون جديراً بالثقة، فإنّ مَن تُخاطِبه يحصل على سبب (الاعتقاد من خلال شهادتك، أو التصرّف من خلال نصيحتك، أو التخطيط من خلال وعدك)؛ وإذا تمسّك مَن تُخاطِبه بجانبه في علاقة الثقة، بالوثوق بك بطرق ملائمة على نحو ما يحدده الفهم الذي تدعوه إلى تقاسمه بالوثوق بك (سنتقصى وراء ما تؤول إليه هذه الملاءمة)، فأنت تُعتبر بمثابة المتعهِّد بالالتزام بأن تكون جديراً بالثقة. يمكن أن يخون المرء علاقة الثقة لأنه يمكن أن يخون الفهم الجوهري المشترَك ـ البنية المعيارية مع الالتزامات والاستحقاقات المصاحبة.

اسمحوا لي بالتعبير عن هذا العنصر الجوهري في حجتي. سأُجادل بأنه من أجل فهم إمكانية الخيانة، يجب أن نفهم كيف تربط علاقة الثقة الواثق والموثوق به بشيء يشبه العقد. تتمثل أطروحتي الأولى في أنّ أساس هذا التأسيس الشبيه بالعقد يقع في الفهم المشترَك لمقصد علاقة الثقة ـ أي، ما يمكن أن تفعله علاقة الثقة. وتتمثل أطروحتي الثانية في أنّ الأمر الرئيسي الذي يمكن لعلاقة الثقة البين-شخصية القيام به هو هذا: تزويد الواثق بمصدر أسباب مميز. في محاولة تزويد الواثق بهذه الأسباب، يتعهد الموثوق به الالتزام بالكون جديراً بالثقة بطرق من شأنها أن تُسوِّغ هذه الأسباب ـ أي، تمنحها قوة عقلانية. كما سنرى عندما ننتقل إلى الوعد، أنّ الالتزام يمكن أن يكون أخلاقياً أيضاً ـ لكنه عقلاني في جوهره. (نفس الشيء ينطبق على التزامات قول-الحقيقة في الشهادة والمشورة.) سأُوضِّح بنية هذه العلاقة المعيارية بشكل أكثر دقة في القسم الثالث. وهذا بدوره سيحفِّزنا على تحويل انتباهنا، في القسم الرابع، إلى البنى الموازية التي تُشكِّل الثقة الشخصية.

3. الثقة المخيبة للأمل لكن غير المَخُونة

في القسم الأول، نظرنا في حالات الثقة المَخُونة لكن غير المخيّبة للأمل. والآن بعد أن درسنا كيف يمكن للتطمينات القضوية أن توفِّر أسباباً من خلال وجود وَسَط للثقة، فنحن مستعدون للنظر في الحالات التي تكون فيها الثقة مخيبة للأمل

لكنها غير مَخونة. سأبدأ بتوضيح لماذا لا يمكن أن نحصل على مثل هذه الحالات دون التطمين. وهذا سيكشف لماذا التفسير الذي يشدِّد على التطمينات يمكنه وحده أن يفسِّر ماذا يعني أن تكون الثقة مَخُونة.

تأمل مرة أخرى **الورقة المحبوبة**، التي فيها يثق أندرو ببرنيس للاعتناء بالورقة التي لفتت مخيلته. وقد رأينا كيف أنّ ثقة أندرو يمكن خيانتها دون تخييب الأمل فيها. هل يمكن تخييب الأمل في ثقته لكن دون خيانتها؟ كلا. إذا خيَّبت برنيس ثقته بها بفشلها في تحقيق النتيجة ــ حفظ الورقة بأمان ــ التي يعتمد أندرو عليها لتحقيقها، فقد خانت ثقته. أن نقول إنها خانت ثقته لا يعني أن نقول إنها قصدت خيانتها أو أنها خانتها بأي شيء باستثناء النيات الحسنة. فقد تبذل قصارى جهدها حتى لا تخون ثقته، ومع ذلك تخونها بكل الأحوال. كما رأينا، إنّ ثقة أندرو ببرنيس ليست مجرّد الاعتماد عليها لحفظ الورقة بأمان. قد تحفظ الورقة بأمان ومع ذلك تخون ثقته، إذا لم تُظهر الاهتمام المناسب باحتياجاته. (مرة أخرى، لا داعي أن تشعر بالاهتمام؛ بل فقط أن تميل إلى التصرّف كما لو كانت مهتمة.) وبذلك، فإنّ إظهار الاهتمام يشكِّل شرطاً ضرورياً للثقة غير المَخُونة. لكنه لا يُشكِّل شرطاً كافياً؛ على الأقل، لا يكون كذلك في الحالات البسيطة مثل **الورقة المحبوبة**. ففي مثل هذه الحالات البسيطة، إبقاء الثقة غير مخيَّبة الأمل يُعدّ أيضاً شرطاً ضرورياً للثقة التي تُعتبر غير مَخُونة.

ماذا عن حالات المشورة أو الشهادة؟ هنا أيضاً نحصل على هذه البنية: الثقة غير المَخُونة ليست مجرّد ثقة غير مخيبة للآمال. هنا أيضاً نحتاج إلى إضافة شرط الاهتمام: يجب أن يُظهر الشاهد استجابة مناسِبة لاحتياجات الواثق الإبستمية الحساسة-للسياق، ويجب أن يُظهر الناصح استجابة مناسِبة لاحتياجات المنصوح العملية الحساسة-للسياق. لكن مجرّد إظهار هذا الاهتمام لا يكفي لتستمر الثقة بوصفها غير مَخُونة. فكما هو الحال في **الورقة المحبوبة**، على الموثوق به أن يُحقِّق بالفعل النتيجة التي تحافظ على الثقة ــ في الحالة الشهادية من خلال التصريح بالحقيقة، وفي حالة المشورة من خلال توجيه المنصوح نحو ما لديه فعلاً سبب

للقيام به. وكما هو الحال في **الورقة المحبوبة**، فإنّ الشرطين ضروريان بشكل فردي وكافيان بشكل مشترك للثقة غير المَخُونة: (i) يجب على الموثوق به أن يُحقِّق فعلاً النتيجة التي مفادها أنّ الواثق يعتمد عليه لتحقيقها، و(ii) يجب أن يقوم الموثوق به بذلك بطريقة تُظهر استجابة مناسِبة لمجموعة فرعية من احتياجات الواثق: على وجه التحديد، تلك الاحتياجات التي إدراكها والاعتراف بها يُشكِّلان الموافقة الجوهرية على علاقة الثقة.

هل يمكن أن تكون هناك حالة يسقط فيها الشرط الأول؟ سأُجادل الآن بأنّ الثقة الوعدية تمتلك هذه البنية. على عكس الأشكال الأخرى من الثقة التي تناولناها، لا ينفصل الشرطان في الثقة الوعدية: إذا جاز أن نسميهما، لا ينفصل شرط التنفيذ عن شرط الاهتمام. سأُجادل بأنّ ما يُفسِّر هذا الفرق هو الطريقة المميزة التي يكون فيها الوعد تطميناً قضوياً: دون هذا المكِّون المميز، لا يمكن أن تمتلك علاقة الثقة هذه البنية المعيارية. في القسم الرابع، سأُجادل بأنّ الوعود تُشارك هذه البنية مع التطمين الشخصي الجوهري للنية. إنّ ما يُعطي الوعود والنيات بنيتها المعيارية الخاصة هو علاقتها المميزة بالزمن. فعندما تُشكِّل نية ما، أنت تهدف إلى إنصاف احتياجاتك الجارية في جوانب ترتبط بفهمك لغرض النية. إذا تغيرت احتياجاتك بطرق معينة نتيجة تغيّر الظروف، فالتزامك العقلاني بالقيام بما تنوي القيام به قد يسقط فحسب، بدلاً من ترجيحه أو تجاوزه. وبذلك قد تتخلى عن النية بسبب أنّ التزامك بالمواصلة قد سقط؛ وكما سوف نرى، سيكون من الخطأ القول إنّ الالتزام يسقط فقط لأنك تخليت عن النية. وإذا تغيرت احتياجات مَن تَعِده نتيجة تغير الظروف ــ لا أعني أي احتياجات فحسب، بل على وجه التحديد تلك التي تمنح الوعد غرضاً ــ فإنّ التزامك القيام بما وعدتَ يسقط، بدلاً من ترجيحه أو تجاوزه. تُعدّ هذه احتياجات **تخطيطية** وبذلك فهي تتشكَّل جزئياً بواسطة الخُطط الفعلية للموعود وميوله للتخطيط: فهي تمنح الوعد غرضاً بقدر ما تفسِّر سبب اعتماد الموعود على الوعد. في هذا الصدد، تتشاطر الوعود والنيات بنيتها المعيارية. على الرغم من أنّ الالتزام الوعدي عادة ما يكون التزاماً أخلاقياً أيضاً،

فإنّ المشابهة مع النية تكشف أنه التزام عقلاني في جوهره. سأُجادل بأنه يمكننا أن نُدرك طبيعة هذه الالتزامات من خلال فهم كيف يمكن لعلاقات الثقة الجوهرية في الوعود والنيات أن تكون مخيبة للآمال لكنها غير مَخُونة.

اسمحوا لي أن أُقدِّم مقاربتي للوعد مع بعض الحالات الجديدة. على الرغم أنه سيكون من الأسهل استعمال **وعد المرشدة** كقالب، إلا أنّ جميع حالات المرشدة في القسم الثاني هي حالات كارتونية نوعاً ما، والاستنتاج الذي أُجادل بشأنه الآن يظهر بشكل أوضح في الحالات التي تعكس التعقيد البشري للحياة اليومية. لو لم تحتوِ حيواتنا على هذا التعقيد البشري، فإنّ مفهوم الوعد كان سيفتقد أيضاً التعقيدَ الذي يُعطيه العنصر الذي أُؤكد عليه.

> **وعدان.** يعمل بِن في لجنة بحثية مع أندريا وأندريس، وقد وعدَ بِن كل زميلة بقراءة الملفات المتبقية اليوم. أندريا وأندريس تعتمدان على الوعد؛ كل منهما تخطط بطرق ملموسة (على سبيل المثال، صياغة الأوراق للعميد) تعتمد على وفاء بن بهذا الوعد. لكن ما أنّ يبدأ بن بقراءة الملفات، يتلقى مكالمة من دار الحضانة: ابنه مريض، وبما أنّ زوجته لديها التزامات أكبر اليوم، فسيتعين عليه جلب الطفل ورعايته في البيت ـ وظيفة بدوام كامل. لذا لا يمكنه أن يفي بوعده. هل يجب أن يعتذر؟ حسناً، بالطبع يتعين عليه ذلك ـ لأندريس. ففي الوقت نفسه، أندريا هي زوجة بِن، ولا يبدو من المنطقي أن يعتذر بِن لزوجته في هذه الظروف. فطفل بِن المريض هو طفل أندريا المريض؛ إذا لم يقم بن برعايته فسيتعين على أندريا القيام بذلك، وبذلك تتعطّل الكثير من الاحتياجات التخطيطية الخاصة بها، بما في ذلك الاحتياجات التي المرتبطة بوعد بن.

كيف يمكن أن نُميّز الاختلاف بين مآزق بِن أمام مَن يَعِدَهما؟ يبدو مأزق بِن أمام أندريس مأزقاً يكون فيه انتهاك الالتزام الوعدي مسموحاً به أخلاقياً في ضوء اعتبارات أوسع (وقد يتوجب على بِن حتى، في ضوء ذلك، من الناحية الأخلاقية انتهاكه). إنّ الالتزام الوعدي لـ بِن لا يسقط ببساطة هنا. لكنّ مأزق بِن أمام أندريا

يبدو مختلفاً في هذا الصدد تماماً: فالتزامه الوعدي يبدو أنه قد تم إلغاؤه، لا تجاوزه أو ترجيحه، بواسطة التزامه رعاية طفله. يبدو أنّ الاختلاف يكمن في كيفية مساهمة أندريا نفسها في ذلك الظرف المعياري بقدر ما تتشاطر العناية بالطفل. وهذا الاختلاف يُفسِّر الاختلاف في مَن يدين بِن بالاعتذار له. فالاعتذار إلى أندريا سيكشف عن وجود التباس حول كيفية تشكيل ذلك الظرف المعياري لالتزامه الوعدي. لكن لن يكون هناك مثل هذا الالتباس مع أندريس. (سَأُسوِّغ الآن هذا الحدس حول الاعتذار.)

هل يعكس الاختلاف مجرّد شدّة المودة أو الألفة التي يُكنّها بِن لزوجته؟ يمكننا بسهولة أن نتخيل الحالات وهي معكوسة. لنقُل مثلاً، إنّ زميلة بِن غير المرتبِطة به، والتي لم يكُن بِن صديقاً لها حتى، تُكابد تحوُّلاً في الاحتياجات العملية، في حين تبقى احتياجات زوجته ثابتة في النواحي ذات الصلة. يمكننا ملء التفاصيل على النحو التالي:

انقلاب الدور. يعتني بِن بطفل زميلته غير المرتبطة به، أندريس، بينما تقوم أندريس بتدريس فصل دراسي. (إذا بدا هذا أنه يفترض مسبقاً وجود علاقة حميمة مع أندريس ـ أو وعداً منافساً ثانياً ـ فيمكننا أن نقول إنّ طفل أندريس كبير بما فيه الكفاية ليُترك دون رقابة في مكتب أندريس، وتصادف أنّ بِن هو الشخص الوحيد في الصالة.) كما أسلفنا، وعَدَ بِن أندريس بقراءة الملفات خلال هذا الوقت لكن يجب عليه على نحو مفاجئ نقل الطفل إلى الرعاية المستعجَلَة عوضاً عن ذلك. عندما تتلقى أندريس بريداً صوتياً من بِن وتتصل به مرة أخرى، هل يجب على بِن الاعتذار عن فشله في قراءة الملفات؟ بالطبع لا. سيؤدي القيام بذلك إلى إثبات أنّ هناك خطباً ما في علاقات بِن مع هذه الزميلة. لكن الآن تتصل زميلة بِن المرتبطة به، أندريا، التي وعدها أيضاً بقراءة الملفات، وتسأل ما إذا كان بِن قد فعلَ ذلك بعد. على الرغم من أنّ أندريا تتفهم مأزق بِن، يجب على بِن، مع ذلك، الاعتذار لها.

الاختلاف المنبثق عن **الوعدين** لا يعتمد على مسألة وجود علاقة حميمة.

هل يعتمد الاختلاف على معيار معين من الأخلاقيات المهنية أو أخلاقيات مكان العمل؟ يمكننا بسهولة أن ننشئ حالات موازية خارج مكان العمل. تخيل أنّ بِن وعدَ زوجته وجاره بزراعة شجرتين بعد ظهر اليوم، واحدة في كل من الباحتين المجاورتين، لكنّ الطفل المريض منعه من تنفيذ الوعدين. إلى من يدين بِن بالاعتذار؟ دون افتراضات خلفية غير معتادة، سنقول إنّ بِن مدين لجاره باعتذار ولكن ليس لزوجته. (اجعله طفل الجار لتُعالِج الاعتراض من العلاقة الزوجية الحميمة.) لا يوجد معيار مهني أو خاص بمكان العمل يُفسِّر هذا الاختلاف.

على المستوى المنهجي، قد يعترض المرء بما يُفيد أنني أطّرتُ حجتي من خلال حدس حول متى يدين الشخص لغيره بالاعتذار. ما هو أساس هذا الحدس. سأُجادل بأنّ الأساس يكمن في العلاقة المعيارية بين الواعد والموعود، وعلى وجه التحديد في طبيعة الحجيّة التي يمارسها الموعود في إلزام الواعد بالوعد. سأُبيّن في أول الأمر ما أعتقد أنّ الحجيّة ترقى إليه. بعد ذلك سأستعمل، في القسم الرابع، مماثَلة بين الوعد والنيّة لتوضيح أساس الحجيّة.

ما الذي يسوِّغ الحدس الذي مفاده أنّ بِن لا يدين لأندريا باعتذار عندما تمنعه رعايته الحاسمة لطفلهما من تنفيذ وعده الجماعي بقراءة تلك الملفات؟ يُحتم السؤال علينا النظر في طبيعة الحق الوعدي لدى أندريا لطلب الإنجاز منه. في الحالة النموذجية مع هذا البنية، سَيُعفي الموعود هذا الواعد من 'الشرَك' الوعدي، إذا لم يكن في المستقبل فبأثر رجعي؛ وحتى لو لم تفعل ذلك من خلال الذهول أو النسيان، فسيكون من الواضح طوال الوقت أنها لو كانت شهدت الظروف لكانت قد فعلت ذلك. لكن تخيّل في الوقت نفسه، أنّ أندريا لا تُعفي بِن من الشرَك، علاوة على أنها لن تكون حتى على دراية تامة بالظروف. هل يجب أن يكون من غير المقبول اعتقاد أنها، مع ذلك، يجب أن تُعفيه من الشرَك؟ هل يجب أن يكون من غير المقبول اعتقاد أنها يجب أن تُعفيه من الشرَك وفق ضوابط ذلك الاتفاق

الوعدي؟ ليس هناك سبب عام حول لماذا يجب أن يكون هذا غير مقبول. إذا تغلَّب القلق المهني على أندريا وكانت تُلزم زوجها بوعده الجماعي ـ بالتغاضي عن أنهما يتشاطران العناية بهذا الطفل وأنّ الفشل في الانتباه إلى احتياجات الطفل سيكون له تأثير مباشر على فاعلية التخطيط الخاصة بها ـ فيبدو أنها ترتكب خطأً ما. من المحتمل أنها لم ترتكب أي خطأ، بل فقط أنها لا تهتم في الواقع بشأن الطفل بما يكفي لتبني الخطط والسياسات المميزة للالتزام بتقديم الرعاية. ما يسوِّغ الحدس الذي مفاده أنّ بِن لا يدين لأندريا بالاعتذار لفشله في تنفيذ الوعد هو أنها ببساطة، بافتراض أنها تهتم بالفعل بشأن طفلهما بالطرق النموذجية للأبوة وأنّ فشل زوجها في تنفيذ الوعد يعكس نجاحه في تتبّع احتياجاتها التخطيطية الأبوية، لا تمتلك أي حجيّة أو حقاً وعدياً لطلب الإنجاز منه. لا يدين بِن لها باعتذار لأنه ليس لها الحق به.

إذن، ما يُسوِّغ هذا الحدس حول الاعتذار هو فهمنا لما هو على المحك في الاتفاقات الوعدية بين بِن وأندريا وبين بِن وأندريس. قارن ذلك الفهم مع الفهم الذي يوضّح علاقة الثقة غير الوعدية بين برنيس وأندرو في **الورقة المحبوبة**. جزء مما لم تكن برنيس قد وعدت به في **الورقة المحبوبة** هو ألّا يكون التزامها متصِفاً بالتعقيد التعاقبي الذي نراه واضحاً في علاقة الثقة الوعدية بين بِن وأندريا في **الوعدين**. تُعدّ هذه دعوى جوهرية حول ما يُضيفه الوعد إلى علاقة الثقة شبه-الوعدية. أزعم أنّ هناك بُعداً تعاقبياً مميزاً للمعيار الذي يُنبئ عن علاقة الثقة الوعدية. يثق أندرو بأنّ برنيس ستُنصِف بعض احتياجاته التي تنبئ عن الغرض من اعتماده عليها في الوقت الذي جعلها تُدرك فيه مدى اعتماده عليها. تثق أندريا بأنّ بِن سيُنصِف احتياجاتها المستمرة في النواحي المرتبطة بالغرض من وعده. تُعدّ هذه الإحالة على 'غرض' العلاقة في كل حالة إحالة على الاتفاق الصريح أو الضمني بينهما. في الاتفاق شبه-الوعدي، يفتقر غرض العلاقة إلى التعقيد التعاقبي المميز لغرض الاتفاق الوعدي. وكما سأُوضِّح الآن، ينشأ هذا الاختلاف من كيفية اعتراف هذين النوعين من علاقة-الثقة بالخيانة.

4. الثقة بوصفها وَسطاً للتماسك العقلاني الشخصي

كيف يمكن أن يعمل الوعد كمصدر لأسباب التخطيط؟ لقد ميّزتُ التطمين الوعدي بوصفه دعوة إلى الثقة، لكنّ الدعوة إلى الثقة لا تؤدي بحد ذاتها إلى ظهور الأسباب التي تمثلها بنفسها بوصفها متاحة، ولا الثقة نفسها تؤدي إلى ذلك[5] ما يؤدي إلى ظهور السبب هو جدارة الموثوق به بهذه الثقة. في حالات الشهادة والمشورة، يتضمن ذلك الجدارة بالاعتماد في عدم تخييب الأمل في الثقة، بالإضافة إلى أي شرط آخر قد يقنن كيف لن يخون الموثوقُ به الثقة. لكن في الحالة الوعدية، كما رأينا، من الخطأ أن نفترض شرطاً مضاداً لخيبة الأمل إلى جانب شرطٍ مضادٍ للخيانة. ربما يقلق المرء من أنّ عدم التماثل هذا قد يقوّض ادعائي أنّ الجدارة بالثقة الوعدية يمكن أن تعمل كمصدر لأسباب التخطيط. إذا لم تتضمن الجدارة بالثقة الجدارة بالاعتماد ببساطة في فعل ما وعدَ المرء فعله، فكيف تعمل كأساس لأسباب التخطيط عند الموعود؟

يمكننا أن نقلل من هذا القلق من خلال صياغة مماثَلة بين المنح البين-شخصي للسبب في الوعد والمنح الشخصي للسبب في النيّة. حيث تشترك هذه المماثَلة في السمة المذكورة-للتو للوعد التي تُميزه عن الشهادة أو المشورة بوصفه مصدراً للأسباب. على الرغم من عدم وجود ادعاء تنموي مهم لوجهة نظري التطمينية للثقة، إلا أنه يمكننا أن نُقدِّم المماثَلة بوضوح من خلال التساؤل عن كيفية تَعلُّمنا التعامل مع الوعد بوصفه مصدراً لأسباب التخطيط. إنها ليست فرضية غير مقبولة أن نتعلم كيف توفّر الجدارة بالثقة الوعدية مصدراً للأسباب من خلال التأمل في مدى تشابه الديناميكية الوعدية بين S و A مع الديناميكية الشخصية التي قد تتكشّف داخل A نفسه ــ بين النفس السابقة A_1، التي تكون A بقدر ما يُشكِّل نية ما

(5) حول هل يمكن للثقة نفسها أن تسوِّغ الأسباب، انظر (2011) Faulkner، وللاطلاع على اعتراضات حول الفكرة، أنظر (2012) Hinchman. وللاطلاع على الردود على هذه الاعتراضات، انظر (2012) Faulkner.

ويحافِظ عليها، والنفس اللاحقة A_p، التي تكون A بقدر مواصلته من خلال التخطيط والتصرّف على أساس تلك النية[6] من هذه الزاوية، يشبه التزام S القائم على الوعد أمام A بشكل واضح التزام A_I القائم على النية أمام A_p. يكمن التشابه بشكل أساسي في التشابه بين الاتفاق البين-شخصي أو 'الفهم' الجوهري للوعد والفهم الشخصي المشترك ــ المشترك بين النفسين السابقة واللاحقة ــ الجوهري للنية.

يكمن التشابه الأساسي هنا: تُولِّد كل من الوعود والنيات التزامات تكون حساسة على نحو مميز إلى المتطلبات القائمة على إعادة التفكير المسؤول ــ أي، القائمة على إعادة التفكير بشأن هل ستفعل ما التزمتَ به، وهذا يُظهر موقفاً مسؤولاً على نحو مناسب تجاه التزامك القيام به. تناولنا البُعدّ البين-شخصي لهذه المسألة في القسم الثالث، حيث لاحظنا كيف تشتبك الاحتياجات المستمرة للموعود مع توقعات كلا الطرفين بشأن أداء الواعد. وفي البُعد الشخصي، يبدو أنّ سؤال التوقّع يسير على نحو موازٍ: فأنت مطالب من الناحية العقلانية بإعادة التفكير إذا لم يتكشّف المستقبل على النحو المناسب الذي توقعته عندما شكَّلتَ النية ــ إما من خلال إثارة اعتبارات جديدة ذات صلة لم تأخذها بعين الاعتبار أثناء التفكير أو من خلال الكشف عن مشاكل ذات صلة بالطريقة التي راعيتَ فيها ما راعيته في ذلك التفكير. لماذا نحتاج إلى هذه الاستئنافات ذات الصلة؟ نحتاج إليها لأنه لا يؤثر كل تكذيب لتوقعاتك على عقلانية تنفيذ النية ــ نقطة تنطبق بوضوح على حالة الوعد أيضاً.

يمكننا توضيح ذلك من خلال الحالة التالية مع تبايناتها المتعددة. تخيّل أنك تنوي القيام بنزهة بعد ظهر هذا اليوم في منتزه محلي، وتأمَّل في تأثير بعض التطورات غير المتوقعة على عقلانية تنفيذ نيتك. في أثناء استعدادك للخروج للنزهة،

(6) قد ترى الفرضيات الأكثر جدلاً فهم A على أساس النية بوصفه مستمداً تنموياً من قدرته على الدخول في علاقات وعدية أولية مع مقدِّمي الرعاية.

(1) تلوح في الأفق على نحو مفاجئ سُحُب داكنة مصحوبة بعاصفة، (2) ولا يمكنك العثور على بطانية التنزه المفضّلة لديك، (3) ولا تستطيع أن تجعل شَعرك يظهر بشكل مناسب، (4) ولاحظتَ أنّ جارك حصل على كلب بودل رابع. دعنا نقول إنّ التطور (4) هو الأكثر إثارة للدهشة من بين هذه التطورات، لأنه من المؤكد ــ كنتَ قد افترضتَ بشكل طبيعي ــ أنّ ثلاثة كلاب بودل كافية تماماً لكل من يملك حيوان أليف واحد. وبذلك، هل تعيد النظر في نية التنزّه؟ من الواضح لا، لأنّ كلب البودل الرابع لا علاقة له بخططك[7] لكن ماذا عن التطور (3)؟ حسناً، ربما لا يهم هذا أيضاً، على الرغم أنه من الممكن أن تتطلب خُطط النزهة الخاصة بك أن تكون جذّاباً بطُرق تقوضها المشكلة التي تواجهها مع شعرك. ربما تكون بطانية النزهة المفقودة ذات صلة. على الرغم من أنّ معظم المتنزهين سيتعاملون معها بوصفها مجرّد وسيلة، فقد يعتبر بعضهم خيبة الأمل أنها ذات صلة بخطة التنزه نفسها ــ في أي معسكر أنت؟ سيَعتبِر جميع مخططي النزهات تقريباً أنّ السُحُب المصحوبة بالعواصف غير المتوقعة تتطلب إعادة التفكير فيما إذا كان ينبغي القيام بالنزهة أم لا. ولكن حتى هنا قد تكون هناك استثناءات ــ كل ذلك يعتمد على مدى أهمية النزهة بالنسبة إليك

وعلى مدى تخيلك أنك ستتمكّن من التكيّف مع الطقس غير المتوقّع. ربما تكون نزهتك عبارة عن لَم شمل أفراد البحرية الذين سيرحِّبون بالتحدي.

تكشف الحالة مقدار ما نأخذه كأمر مسلَّم به في النية. فنحن نميّز بين التوقعات ذات الصلة والتوقعات غير ذات الصلة- أي، التوقعات التي يجب أن يقودنا تكذيبها إلى إعادة التفكير عن التوقعات التي يكون تكذيبها غير ذي صلة بإعادة التفكير ــ دون صياغة التمييز من خلال شروط صريحة على النية. ومع ذلك، لدينا فهم ضمني لما نحن بصدده في النية، وهذا الفهم ــ المشترك بين الذات

(7) غيّر كلاب البودل إلى القطط السوداء، وقد يعتبر بعضهم على نحو خرافي أنّ هذا التطور له صلة بخطط تنزّههم.

الناوية والفاعلة ـ يحدد بدوره كيف يُطّبق التمييز. وكما رأينا، هنالك دور مشابه للفهم المشترك ـ خاصة للفهم الذي يُنبئ عن الاتفاق الوعدي بين الواعد والموعود ـ في التمييز بين الظروف التي يتعين فيها على الواعد القيام بما وعد به والظروف التي سيكشف قيامه فيها بذلك أنه أساء فهم الغرض الضمني للوعد.

يكمن في جوهر هذه المشابهة معيار زمني مميز: في كل حالة، يتحمّل الشخص الذي يُعتمد عليه ـ أنت بوصفك ناوياً أو S بوصفه واعداً ـ مسؤولية تتبّع وإنصاف الاحتياجات التي تنشأ بشكل جزئي من كيفية تخطيط الشخص المعتمِد بناء على ذلك الاعتماد. تُركّز هذه المشابهة انتباهنا على جانب رئيسي واحد يتطلع فيه الفعلان إلى الاحتياجات المستقبلية. فعندما ينوي A القيام بـ فاي في ز، عادة ما يمنح A نفسه سبباً لتوقّع أنه سيقوم بـ فاي في ز، توقّعٌ يمكّنه بدوره من التخطيط لما يجب فعله في هذه الأثناء. يرتكز هذا السبب على جانب من جدارة A بالاعتماد في النية للقيام بـ فاي في ز، حيث تكون هذه الجدارة بالاعتماد في النية مختلفة للغاية عن الجدارة بالاعتماد في مجرّد الميل إلى القيام بـ فاي في ز. وبذلك، عندما S يَعِد A أنه سيقوم بـ فاي في ز، فإنّ جدارة S بالاعتماد في الوعد تمنح A سبباً لتوقّع أنه سيقوم بـ فاي في ز، وبالمثل يصلح ذلك في التخطيط. يكمن الفهم الرئيسي لما يُميز النية، في مقابل مجرّد الميل، وما يُميّز الوعد، في مقابل مجرد التصريح بالنية، في فهم كيف تُنبئ الزمانية عن هذه الأنواع المميزة من الجدارة بالاعتماد.

لتوضيح هذا الجانب من العقلانية الشخصية، يجب أن نفهم كيف يُظهر ديناميكية الثقة الذاتية وانعدام الثقة الذاتية. ماذا لو كنتَ غير جدير بالثقة في تشكيل النية؟ إذن، بناءً على تفسيري حتى الآن، لا تحصل على أسباب التخطيط من النية ـ لذا فهي عديمة الفائدة كَنيّة. لكن على رسلك: هذه هي نيتك! لذا ما الذي يجب أن تقوم به؟ ما دمتَ تمتلك هذه النية بالفعل، فيجب عليك تنفيذها. لكن ما دامت النية لا تستحق ثقتك، فيبدو أنه يجب ألا تنفذها. لا بد من التضحية بشيء ما. إليك الحل: لديك التزام عقلاني ضيق النطاق بتنفيذ نيتك لكن فقط التزام عقلاني

واسع النطاق بتنفيذ الحكم العملي الذي يُنبئ عنها. نعم، بقدر ما تنوي، يجب عليك تنفيذ النية. لكن ما دمت لست جديراً بالثقة في إصدار الحكم العملي الذي يُنبئ عن النية، فيجب ألا أن تحتفظ بالنية. لا ينشأ هذا التعقيد في بنية التماسك العقلاني الشخصي من العلاقة العقلانية بين نية ما وتنفيذها بل من العلاقة العقلانية بين حكم عملي ما والاختيار أو النية حيث تلتزم فيه\ها بذلك الحكم.

السؤال الرئيسي هو هذا: كيف يمكنك أن 'تعدم الثقة' بنيتك؟ عندما تَعدم ثقتك بوعد ما، فإنّ الوعد لا يختفي نتيجة لذلك: يستمر اعتبار الواعد واعداً، لكنك لا تثق بذلك الوعد. في المقابل، عندما 'لا تثق' بِنيّة ما، يبدو أنك لم تعد تمتلك تلك النيّة. لذا فإنّ السؤال عن جدارتك بالثقة ـ سؤال هل تثق بنفسك ـ يطرح هذا السؤال الأكثر إرباكاً: كيف يمكنك أن تعدم الثقة بنفسك في هذا الصدد؟ إذا كان يتعين علينا أن نفهم القياس على الوعد، عندما لا تثق بنفسك في زمن ما، ز، فإنّ عدم ثقتك يجب أن يستهدف شيئاً صحيحاً عنك في ز ـ بالطريقة التي يستهدف بها عدم الثقة لدى الموعود وعد الواعد. لكن إذا كنت لا تستطيع ببساطة أن تعدم الثقة بنيتك ـ أي، نفسك بقدر ما تمتلك هذه النية ـ فكيف يمكنك أن تعدم الثقة بنفسك؟ على الرغم من أنّ المساحة هنا لا تسعفني لمعالجة السؤال بشكل كامل، إلا أنني سأُقدِّم ملامح عن الجواب في القسم الخامس[8] وبذلك، سأوضِّح ماذا يعني أن تُخان الثقة الشخصية دون أن يُخيِّب الأمل فيها.

5. الثقة الذاتية غير المخيّبة للأمل لكنها مَخُونة

تناولنا في القسم الرابع كيف يمكن أن تكون الثقة الذاتية التي تُنبئ عن النية مخيبة للآمال لكنها غير مَخُونة. بقيَّ أن نتناول كيف تكون هذه الثقة الذاتية غير مخيبة للآمل لكنها مَخُونة. كما سبق، تكمن الإجابة في رؤية كيف أنّ العلاقات الشخصية الجوهرية للنية تسير في توازٍ معياري مع العلاقات البين-شخصية الجوهرية

(8) تُلخِّص الصورة المقدَّمة هناك التفسير الذي طُوّر في (Hinchman (2009; 2010; and 2013.

للوعد. تُولِّد كل علاقة معيارية هذين الاحتمالين. تماماً مثلما أنّ الواعد قد يُخيّب ثقتك دون خيانتها، فكذلك قد لا يُخيِّب الواعد ثقتك ـ أي، قد ينفِّذ الوعد ـ مع أنه يخون ثقتك من خلال انتهاك الاتفاق الوعدي الذي يُنبئ عنها. وتماماً مثلما أنك قد 'تُخيّب' الثقة الذاتية بحكمك العملي الذي يُنبئ عن جوهر النية دون خيانة تلك الثقة الذاتية ـ لأنك تخليّت عن النية في استجابة عقلانية لتغيّرٍ غير متوقع في ظروفك ـ فكذلك قد لا 'تُخيّب' تلك الثقة الذاتية، عبر تنفيذ النية، رُغم خيانتها مع ذلك. وكما هو الحال في الحالة الوعدية، يمكنك أن تخون ثقتك الذاتية في تنفيذ نية ما من خلال الفشل في البقاء وفياً بالاتفاق الشخصي الذي يُنبئ عن النية.

فيما يتعلق بالاقتراح الذي سأُقدِّمه الآن، تتألف نيتك من عنصرين: الحكم العملي، والتزامك الموثوق بذلك الحكم. بمراجعة طفيفة لمثال دونالد دايفيدسون (1970: 30)، عندما تنوي الذهاب إلى النوم دون تنظيف أسنانك الليلة، فأنت تحكم، بعد أن نظرتَ في الأمور التي ترضيك، أنه يجب عليك تخطّي تنظيف الأسنان، وتُلزم نفسك بذلك الحكم بطريقة النية التعاقبية لتوجيه-الفعل (على سبيل المثال، تغيير إعدادات جانب المغسلة). لماذا نُميِّز هذين العنصرين؟ تخيّل، كما يفعل دافيدسون، أنك لا تستطيع جعل نفسك تتصرف بناء على نيتك: في مرحلة ما قبل الذهاب إلى النوم، يُفضي بك الحال إلى عدم الثقة بنفسك بقدر ما تمتلك هذه النية، وعدم الثقة الذاتية يمنعك من التصرّف بناءً عليها. هل تَعدم الثقة في النية ذاتها نتيجة لذلك؟ كما بدأنا نرى، لا يبدو هذا مفهوماً بشكل تام. على الرغم من أنه قد يكون لديك مخاوف أو تحفظات بشأن النية التي تستمر في التمسّك بها، إذا كنتَ ببساطة 'تعدم الثقة' بنيتك، بنفس الطريقة التي قد تعدم الثقة فيها ببساطة بوعد الشخص الآخر، فأنت بذلك تمتنع عن التمسّك بهذه النية. فالنية تُظهِر الثقة بحكمك. في حين أنه قد تكون هناك نواح أو سياقات خاصة يمكنك فيها أن تثق بنفسك ببعض الطرق الجوهرية لكن في الوقت نفسه تُعتبر عادِم الثقة بتلك الثقة، إلا أنّ الثقة بحكمك لا يبدو أنها تعترف بتلك الإمكانية. لا يمكنك أن تثق بحكمك العملي أنك يجب أن تقوم بـ فاي بطريقة تُعتبر فيها ناوياً القيام بـ فاي لكن في

الوقت نفسه تَعدم الثقة أيضاً بتلك الثقة بحكمك. إحدى طرق التخلّي عن النية هي التخلّي عن الحكم الذي يُنبئ عنها، لكن هذه ليست هي الطريقة الوحيدة. فقد تتخلّى عن نية ما من خلال عدم الثقة بالحكم الذي يُنبئ عنها. وبذلك، فإنّ سؤالنا هو كيف يقع ذلك: كيف يمكنك أن تَعدم الثقة بحكم ما لكنك مع ذلك تحتفظ به؟

ما هو الحكم العملي؟ كيف يوجّه الحكم العملي تكوين النية؟ اسمحوا لي أن أتناول التفسير المؤثر للحكم الذي قدَّمه T M Scanlon (1998: 25-30; 2007)، والذي شبَّه فيه الالتزام العملي بنوع من الالتزام العقائدي [doxastic]، وساوى كل-أمورك-المعتبرة حكماً عملياً بأنك يجب أن تقوم بـ فاي مع الحكم العقائدي بأنك لديك سببٌ قاطع للقيام بـ فاي[9] يُماهي التفسيرُ العنصر العملي على وجه التحديد في الحكم العملي مع عنصر ما في محتوى ذلك الحكم: فكرة أنك تمتلك سبباً عملياً قاطعاً. قد يتساءل المرء ماذا يعني بالنسبة إليك الحكم بأنك تمتلك سبباً عملياً قاطعاً، لكنني سأعتبر هذه الفكرة أمراً مفروغاً منه. كما رأينا، عندما تَعدم الثقة بنفسك بقدر ما تنوي القيام بـ فاي، فأنت تَعدم الثقة على وجه التحديد، ليس بالنية ذاتها، بل بالحكم العملي الذي يُنبئ عنها. معتمداً على الرؤية السكانلونية، سأُقول إنك لا تثق بحكمك بأنّ لديك سبباً قاطعاً للقيام بـ فاي.

ماذا يعني عدم الثقة بهذا الحكم؟ لأغراض تتعلق بالمساحة، يجب أن أُبيّن مقترحي بشكل تجريدي[10] عندما أتحدث عن `عدم الثقة' بحكمك، لا أعني عدم الثقة بملكة الحكم الخاصة بك. إذا كان `عدمُ الثقة بحكمك' يعني فقط عدم الثقة بملكة الحكم الخاصة بك، فعندئذ، عندما لا تثق بحكمك ستكون ــ بالمعنى المتعمَّد ــ عالقاً تماماً. سيتعين عليك التوقف عن التفكّر وتنتظر فقط حتى تمرّ نوبة عدم الثقة الذاتي. لكننا لا نعتقد أنك عالق عندما تَعدم الثقة بحكمك؛ بل نعتقد أنه

(9) قدّمت مسوغات لرفض رؤية سكانلون للحكم العملي في Hinchman (2013: Section VI)، لكن ليس هنالك الضرر في افتراضها للأغراض الحالية.

(10) مرة أخرى، للاطلاع على المزيد من التفاصيل، انظر الأعمال المذكورة في الهامش رقم 8.

يمكنك أن تَعدم الثقة بحكمك في هذا الصدد أو ذاك وتستأنف التفكّر من خلال الوثوق بحكمك في جوانب أخرى. نميِّز هذه 'الجوانب' مع القضايا. في حين أنّ عدم الثقة الذاتية عادة ما يستهدف موضوعاً ما، فإننا نميِّز الموضوعات مع القضايا، ويمكن أن يكون الموضوع ضيقاً جداً بحيث يتطابق مع قضية واحدة. أن تقول إنك لا تثق بحكمك في هذا الصدد المميز بواسطة القضية ع يعني أن تقول إنك لا تثق بحكمك على مسألة هل ع. هل يترتب على ذلك أنه لا يمكن اعتبارك أنك تحكم بأنّ ع؟ إذا أعدتَ التفكير فيما إذا كانت ع، فلن تُعتبر تَحكم بأنّ ع. لكن لا يترتب على حقيقة أنك لا تثق بحكمك على مسألة هل ع أنك تُعيد التفكير في هل ع. قد تفكِّر فيما إذا كان يجب أن تُعيد التفكير في هل ع. يمكننا أن نصوغ النقطة على هذا النحو: أن تُعيد النظر في حكمك بأنّ ع لا يعني إلى الآن أن تُعيد النظر في هل ع. أن تُعيد النظر في حكمك على نحو عديم الثقة بأنّ ع يعني أن تتساءل ــ لا بكسل بل بتفاعل مناسب ــ عما إذا كان يجب إعادة النظر في هل ع.

لماذا قد تُثير هذه القضية، وتتساءل هل يجب إعادة النظر في هل ع؟ تبرز إحدى مناسبات إثارة هذه القضية عندما تتغير الظروف على نحو غير متوقع منذ أن شكَّلتَ النية وتتساءل هل تلك التغييرات تستدعي إعادة التفكير فيها. والآن لنقُل أنك، مع ذلك، تصرّ على نيتك دون إعادة النظر فيها، بطريقة تنتهك الغرض الشخصي للنية. فأنت تُكوِّن نية لصعود طريق جبلي ما كطريقة للاستمتاع بالطقس الجميل، لكنك لا تعيد النظر في النية عندما تنحسر الشمس ويهطل المطر، نظراً إلى أنك انخرطت دون تفكير في حتمية محددة-الهدف هي الوصول إلى القمة. وفق قناعاتك الخاصة، كان يجب عليك إعادة النظر في نيتك ــ ربما بإعادة تأكيدها، مع غاية جديدة للوصول إلى هدفك، أو ربما بالتخلّي عنها بما يتفق مع الغرض الأصلي للنية ــ لكنك لا تعيد النظر فيها، على غرار الواعد الذي ينفِّذ ما وعدَ به على الرغم من التغيير غير المتوقع في احتياجات الموعود ذات الصلة. فأنت لا تقرر صعود ذلك الجبل في حالة هطول الأمطار؛ بل فقط تصرّ على نيتك على الرغم من هذا التغيّر في ظروفك. لكنّ هذا التغيّر، بالنظر إلى فهمك لغرض

صعودك، يجعل إصرارك على النية انتهاكاً للثقة التي تُنبئ عنها. بالنظر إلى هذا الفهم، كان يجب عليك إعادة النظر فيما إذا كنتَ ستستمر في صعود ذلك الجبل بمجرّد أن يتغير الطقس. لكنك لم تُعِد النظر، وما زلت لا تُعيد النظر؛ يبدو أنّ نيتك قد 'تغلّبت عليك' بطريقة ما. (هل تخشى من أن تبدو وكأنك 'مستسلم'؟ هل أنت شديد التركيز على قطار أفكارك بحيث لم تلحظ أنك غارق في الماء وترتجف؟) إذن، في 'تغلُّبها عليك' فإنها تخون ثقتك الذاتية.

إذن ما الذي يجب أن تقوم به؟ حتى إذا واصلتَ الحكم، دون مزيد من التفكير، بأنه يجب أن تصعد ذلك الطريق الجبلي، فعلى الأقل يجب عليك مراعاة ما إذا كان يجب أن تعيد النظر، وبالتالي تسحب ثقتك بذلك الحكم. يُظهر التفكير 'عكس التيار' في هذه الطريقة[11] ـ هل يجب أن تتخلى عن حكمك لأنك لا تثق به؟ ـ استجابةً لإمكانية الثقة الذاتية المَخُونة. بالطبع، لا يكشف عدم الثقة هذا عن الثقة الذاتية المَخُونة، لأنه من الممكن أن تهتم على نحو مناسب بما هو على المحك في السياق التفكري الخاص بك، وبالتالي يكون عدم ثقتك الذاتية خطأً. لكنه من الممكن أيضاً ألاّ يكون عدم ثقتك الذاتية خطأً: من الممكن أنك خُنتَ حقاً علاقة الثقة الذاتية التي تمّت دعوتها.

تسير هذه النقطة بالتوازي مع إمكانية خيانة الثقة البين-شخصية. إذا كنتَ لا تثق في الواعد، فعدم ثقتك بحد ذاته لا يكشف أنّ الواعد قد خانَ الثقة التي يستدعيها في الوعد. لكنّ عدم ثقتك يُظهر استجابة لإمكانية أنه قد خانَ ثقتك. في كل حالة، بين-شخصية وشخصية، تكون الاستجابة الجوهرية للثقة استجابة عقلانية لأنها تستهدف إمكانية أن تكون ثقتك قد تمّت خيانتها. وبذلك، فإنّ الاستجابة للخيانة والاستجابة للأسباب أو المتطلبات العقلانية تسيران جنباً إلى جنب. تختلف

---

(11) للاطلاع على هذه الاستعارة، انظر Kolodny (2005)، رُغم أنّ كولودني يجادل ضد إمكانية مثل هذا التفكير (534-9). وقد رددتُ على اعتراضات كولودني الخاصة في Hinchman (2013).

الثقة اختلافاً جوهرياً عن أشكال الاعتماد الأخرى، سواء كانت بين-شخصية أو شخصية، بسبب هذه الصلة الواسعة لكن الأساسية بين الثقة والعقلانية.

* * *

References

Baier, Annette (1994) *Moral Prejudices* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Davidson, Donald (1970) How is Weakness of Will Possible? reprinted in his *Essays on Actions and Events* (Oxford: Oxford University Press, 1980).

Faulkner, Paul (2011) *Knowledge on Trust* (Oxford: Oxford University Press).

Faulkner, Paul (2012) Replies, *Abstracta* VI, 117-37.

Hardin, Russell (2002) *Trust and Trustworthiness* (New York: Russell Sage Foundation).

Hawley, Katherine (2014) Trust, Distrust, and Commitment, *Noûs* 48:1, 1-20.

Hieronymi, Pamela (2008) The Reasons of Trust, *Australasian Journal of Philosophy* 86:2, 213-36.

Hinchman, Edward (2009) Receptivity and the Will, *Noûs* 43:3, 395-427.

Hinchman, Edward (2010) Conspiracy, Commitment, and the Self, *Ethics* 120:3, 526-56.

Hinchman, Edward (2012) Can Trust Itself Ground a Reason to Believe the Trusted? *Abstracta* VI. 47-83.

Hinchman, Edward (2013) Rational Requirements and 'Rational' Akrasia, *Philosophical Studies* 166:3, 529-52.

Holton, Richard (1994) Deciding to Trust, Coming to Believe, *Australasian Journal of Philosophy* 72:1, 63-76.

Jones, Karen (1996) Trust as an Affective Attitude, *Ethics* 107:1, 4-25.

Jones, Karen (2004) Trust and Terror, in P. DesAutels and M. Walker (eds), *Moral Psychology* (Lanham: Rowman & Littlefield), 3-18.

Kolodny, Niko (2005) Why Be Rational, *Mind* 114:455, 509-63.

McGeer, Victoria (2008) Trust, Hope, and Empowerment, *Australasian Journal of Philosophy* 86:2, 237-54.

McMyler, Benjamin (2011) *Testimony, Trust, and Authority* (Oxford: Oxford University Press).

Nickel, Philip (2007) Trust and Obligation-Ascription, *Ethical Theory and Moral Practice* 10:3, 309-19.

Rose, David (2011) *The Moral Foundation of Economic Behavior* (Oxford: Oxford University Press).

Scanlon, T. M. (1998) *What We Owe to Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Scanlon, T. M. (2007) Structural Irrationality, in G. Brennan, R. Goodin, F. Jackson, and M. Smith (eds), *Common Minds* (Oxford: Oxford University Press), 84-103.

Walker, Margaret Urban (2006) *Moral Repair* (Cambridge: Cambridge University Press).

الفصل الخامس

خيانة الثقة

كولين أُونيل

المقدّمة

إنّ الملحظ القياسي عن الثقة هو أنه يمكن خيانتها (Baier 1986). ما يعنيه الفلاسفة بهذا عادة هو أنّ الثقة تجعلنا نشعر بالخيانة بسبب فشل شخص ما في فعل ما وثقنا به كي يفعله. وفقاً لذلك، تركّزت جهودهم إلى حد كبير على تفسير هذه الحقيقة من خلال وصف طبيعة الثقة أو سيكولوجيتها. لكن هناك قراءات أكثر وضوحاً لهذه الملاحظة تستدعي نوعاً مختلفاً من التفسير. تأمل في الصداقة، التي يمكن خيانتها أيضاً. من المؤكد أنّ الصداقة تجعلنا مستعدين للشعور بالخيانة بسبب فشل شخص ما في التصرّف بوصفه صديقاً جيداً. لكنّ الصداقة تقوم بأكثر من ذلك ـ فهي تجعل من الممكن أن يخوننا شخص ما بسبب فشله في التصرّف بطرق معينة. لا يمكن تفسير هذه الحقيقة بمجرّد وصف المواقف المميزة للأصدقاء. نحن بحاجة إلى تفسير أخلاقي: على وجه الخصوص، تفسير كيف تسوّغ الصداقة الالتزامات التي يُشكِّل انتهاكها خيانة، لاسيما الولاء.

إنّ الثقة، على غرار الصداقة، لا تُهيئُنا إلى الشعور بالخيانة فحسب، بل يمكن أن نُخان أيضاً. على الرغم من أنّ خطأ خيانة الثقة قد يكون غير مدروس نظرياً بشكل كاف، إلا أنه شكوى مألوفة. فعبارة 'لكنني وثقتُ بك' هي التعبير

اليومي عنها. لتفسير كيف يمكن أن تجعل الثقةُ خيانتها ممكنة من خلال فشل الشخص في فعل ما وثقنا به كي يفعله، لا يكفي [مجرد] وصف موقف الثقة. إنّ هدفي في هذا الفصل هو فهم فكرة أنّ الثقة بحد ذاتها يمكن خيانتها من خلال تبيان كيف يمكن أن تؤدي إلى نشوء التزام مميز قد نصف انتهاكه على نحو ثقيل [thickly] بأنه خيانة للثقة.

سأُحدد في القسم الأول عدداً من الشروط الرسمية التي يجب أن يفيَّ بها مثل هذا الالتزام إذا كان انتهاكه يتوافق مع مفهومنا عن خيانة الثقة. وفي القسم الثاني، أتساءل هل يمكن أن تؤدي الثقة إلى نشوء ما أُسمّيه التزاماً من 'الدرجة-الأولى' لتسويغ الثقة، وأُجادل بأنه إذا كان هناك التزام قائم على الثقة يستوفي تلك الشروط الرسمية، فيجب بدلاً من ذلك تصوره بوصفه التزاماً من 'الدرجة-الثانية' ـ أي، التزام باحترام التزام موجود مسبقاً.

في القسمين الثالث والرابع، أُقيّم تفسيرين محتملين لمسوغات التزام من الدرجة-الثانية لتسويغ الثقة. ينطوي الأول على شكل من الثقة يمكن أن يكون له وضع الهدية لأنه لا يتضمن توقع الجدارة بالثقة، وينطوي الثاني على شكل من الثقة لا يمكن أن يُعدّ هدية بل يُعدّ بمثابة تكريم تحديداً لأنه يتضمن مثل هذا التوقع. فقط الثقة التي تمنح التكريم ستُسوِّغ التزاماً من الدرجة-الثانية من النوع المناسب. إنّ تفسير خيانات الثقة الذي أقترحه في النهاية هو أنّ خيانات الثقة تنحصر في انتهاك التزام من الدرجة-الثانية لتسويغ التكريم الممنوح عبر توقّع الجدارة بالثقة[1]

(1) ظهرت المكونات الأساسية للتفسير الإيجابي في O'Neil (2012: 307-17)، على الرغم من أنّ النسخة الحالية تُعدِّل التفسير السابق بعدة طرق. كان الهدف الرئيسي من ذلك المقال هو تفسير 'إساءات استعمال' الثقة، وهو خطأ ذو صلة لن أُناقشه هنا.

1. الخصائص الرسمية للالتزام

لتمييز نوع الالتزام القائم على الثقة الذي سيُعدّ انتهاكه بمثابة خيانة للثقة، يجب أن نبدأ بفحص مفهومنا عن خيانة الثقة. نحن نمتلك فكرة واضحة عن شكل هذا النوع من الظلم، حتى لو لم يكن لدينا مسبقاً فكرة واضحة عن جوهره. بعد تحديد سماته الرسمية، يمكننا، عندئذ، تقييم التفسيرات المتعلقة بجوهره بناءً على مدى ملاءمتها لشكله.

أولاً، إنّ خيانة الثقة تنتهك التزاماً **خاصاً**. أحشد تحت رتبة 'خاصاً' ثلاث سمات. الأولى، إنّ خيانة الثقة ليست مجرّد خطأ بل ظلم لشخص ما. هذا يعني أنّ الالتزام ذا الصلة يجب أن يكون التزاماً موجَّهاً، بمعنى التزام تجاه شخص ما. الثانية، إنّ خيانة الثقة هي بالضرورة ظلم لشخص معين، أعني الواثق. لذا، يجب أن يكون الالتزام موجَّهاً إلى الواثق. والأخيرة، يمكن لشخص واحد فقط أن يرتكب خيانة الثقة، أعني، الشخص الموثوق به. هذا يعني أنّ الالتزام ذا الصلة يجب أن يخُصّ الشخص الموثوق به فقط، بحيث يستحيل على أي أحد باستثناء الشخص الموثوق به انتهاكه.

ثانياً، إنّ خيانة الثقة تنتهك التزام التصرّف وفق النحو الموثوق به **تحديداً**. إذا وثقتَ بي لإحضارك، فمن الممكن بالنسبة لي خيانة ثقتك من خلال الفشل في إحضارك، حتى لو اتخذتُ خطوات لضمان حماية مصالحك بترتيب وسيلة توصيل أخرى لك، أو بإعطائك إشعاراً في الوقت المناسب. لكي يصحّ هذا، يجب أن يكون الالتزام ذو الصلة على النحو الموثوق به تحديداً[2]

ثالثاً، إنّ خيانة الثقة ما هي إلا فشل في التصرّف وفق النحو الموثوق به. إذا

(2) على الرغم من أنّ الالتزام يجب أن يكون على النحو الموثوق به تحديداً، إلا أنّ هذا لا يعني أنّ ما يقوم المرء به وفق النحو الموثوق به يجب أن يكون محدداً أيضاً. وكما تُشير Margaret Walker (2006: 80-1)، يمكن أن يتراوح تركيز الثقة من محدد جداً، مثل أوصاف أفعال معينة، إلى ما هو أكثر عمومية، مثل أوصاف المهام.

وثقتَ بي لإحضارك، لكن لا تثق بي في ألّا أسرق منك، فعندئذ، فقط فشلي في إحضارك يمكن أن يخون ثقتك. يجب أن يكون الالتزام التزاماً **حصرياً** بالتصرّف وفق النحو الموثوق به.

رابعاً، تنتهك خيانة الثقة الالتزام **القائم على الثقة**. لا يمكن أن تحدث خيانة الثقة ما لم يكن المرء موثوقاً به: دائماً ما يكون الدفاع عن تهمة خيانة ثقة شخص ما أنه لم تكن هناك ثقة لخيانتها: لذا، فإنّ الالتزام المعني يجب أن يكون قائماً على الثقة أو مرتكزاً عليها. إضافة إلى ذلك، إنّ العناصر التي تميّز شكل الثقة التي يمكن خيانتها (أياً كانت تلك العناصر) عن الأشكال الأخرى للثقة يجب أن تكون ضرورية لتوليد الالتزام.

خامساً، من الضروري أيضاً لكي تحدث خيانة الثقة أن **يعلم** الشخص الموثوق به بالثقة. فلا يمكن للشخص الموثوق به أن يخون ثقةً لا يدري بها. لذا، فإنّ الالتزام المعني يجب ألا يرتكز على الثقة فقط، بل كذلك على دراية الشخص الموثوق به بتلك الثقة. ومع ذلك، عند اشتراط المعرفة، لا أفترض مقدَّماً أنه يجب أيضاً استدعاء الثقة أو قبولها من جانب الشخص الموثوق به.

خلاصة القول، يجب أن يمتلك الالتزام ذو الصلة خمس خصائص رسمية، إذا كان سيُعتبر انتهاكه خيانة للثقة. يجب أن يكون:

1) خاصاً: الالتزام فقط من الموثوق به إلى الواثق؛

2) محدداً: الالتزام بالتصرّف وفق النحو الموثوق به تحديداً؛

3) حصرياً: الالتزام حصراً بالتصرّف وفق النحو الموثوق به تحديداً؛

4) قائماً على الثقة: يجب أن يرتكز الالتزام على الثقة؛

5) قائماً على المعرفة: يجب أن يرتكز الالتزام على المعرفة بالثقة.

على الرغم من أنّ هذه الخصائص الخمس تنشأ بشكل مباشر من مفهومنا عن خيانة الثقة، إلا أنّ هنالك سؤالاً آخر أعتقد أنّ مفهومنا يتركه مفتوحاً. السؤال هو هل يمكن أن تحدث خيانة الثقة أحياناً دون أن يحدث أي نوع آخر من الظلم

أيضاً، أو هل لا يمكن أن تحدث خيانة الثقة إلا عند، وبشكل جزئي بسبب، ارتكاب نوع آخر من الظلم أيضاً. يتطابق هذان المفهومان المختلفان لخيانات الثقة مع نوعان مختلفان من الالتزامات القائمة على الثقة. سأُطلق على نوع الالتزام 'مستقل' إذا كانت بعض حالاته على الأقل التزاماتٍ من **الدرجة-الأولى**. إنّ التزامات الدرجة-الأولى ليست التزاماتٍ باحترام النوع الآخر من الالتزام: انتهاكها لا يفترض مسبقاً انتهاك النوع الآخر من الالتزام. وسأُطلق على نوع الالتزام 'تابع' إذا كانت كل حالاته التزاماتٍ من **الدرجة-الثانية**. إنّ التزامات الدرجة-الثانية هي التزامات باحترام النوع الآخر من الالتزام: انتهاكها يفترض مسبقاً انتهاك النوع الآخر من الالتزام[3].

تكون الالتزامات الخاصة الأكثر شيوعاً مستقلة بمعنى أنّ بعض حالاتها، وليس كلها، هي من الدرجة الأولى. بعض الالتزامات الوعدية، كتلك المستمدة مما يُسمّى بـ 'الوعود المسهبة' (Shiffrin 2011) بعدم السرقة من شخص ما أو عدم الكذب على شخص ما، لا يمكن انتهاكها دون انتهاك التزام من نوع آخر. تُعدّ هذه الالتزامات الوعدية التزامات من الدرجة-الثانية. لكنّ الغرض المعتاد من الوعود هو إنشاء التزام من الدرجة-الأولى، أي الالتزام بفعل شيء ما لا يكون المرء ملزماً بفعله مسبقاً.

تمتلك التزامات الصداقة، على غرار الوعود، بعضاً من حالات الدرجة-الثانية. فهناك التزام الصداقة بتجنّب ظُلم الصديق. إنّ السرقة من صديق ما ليست انتهاكاً لحقوقه الملكية فقط، بل هي عدم وفاء أيضاً. لكن، بالطبع، تسوِّغ الصداقة كذلك مجموعة متنوعة من التزامات الدرجة-الأولى، مثل التزامات قضاء الوقت مع صديق ما، ودعم صديق ما، وما إلى ذلك، التي يمكن انتهاكها دون انتهاك نوع آخر من الالتزامات.

على الرغم من أنّ هذه الأنواع الشائعة من الالتزامات الخاصة لها حالات

(3) أشكر توماس سمبسون على مساعدتي في توضيح هذا الفرق.

من الدرجة الأولى والدرجة-الثانية، فإنّ حقيقة أنها تمتلك حالات من الدرجة الثانية تُشير إلى إمكانية نوع من التزام خاص له حالات من الدرجة الثانية **فقط**، نوع تابع من الالتزام. لذا، يجب ألا نستبعد مقدَّماً تصوراً لخيانات الثقة تكون بموجبه في الوقت نفسه على الدوام انتهاكاً لنوع التزام آخر. سأوصي في النهاية بمثل هذا التصور لخيانات الثقة، لكن فقط بعد فحص ورفض الرؤية القائلة إنّ الثقة يمكن أن تُولِّد التزامات من الدرجة-الأولى تستوفي المعايير الرسمية التي حددتها سابقاً.

2. تنويعات الثقة غير الأخلاقية والتزامات الدرجة-الأولى

1.2 مجرد الاعتماد

يرفض ماثيو هاردينغ إمكانية أن يكون هناك 'التزام بفعل ما تثق بي كي أفعله، تحديداً لأنك تثق بي للقيام بذلك' (Mathew Harding 2011: 77)، حتى عند الدعوة إلى الثقة[4] في المقابل، يستشهد فريدريش وساوثوود بـ 'الالتزام بعدم خيانة الثقة التي دعا إليها [أحدهم]' (Friedrich & Southwood 2011: 280). كلا الطرفين يدور في ذهنه الالتزام من الدرجة-الأولى، لذا من المنطقي أن نبدأ بفحص هذه الاحتمالية. للقيام بذلك، سأحتاج أولاً إلى التمييز بين فئتين واسعتين للثقة[5] الفئة الأولى هي غير الأخلاقية، بمعنى أنها لا تحتاج إلى تصوير الشخص الموثوق به بوصفه تحت التزام ما. مجرد الاعتماد على شخص ما للقيام بشيء ما هو أمر غير أخلاقي بهذا المعنى، لكن كذلك هو شكل الثقة الأكثر ثراءً الذي سأُسمّيه 'الثقة بالنية الحسنة'

---

(4) فيما سيأتي أنا مدين بالفضل إلى حجة هاردينغ ضد مثل هذا الالتزام، على الرغم من أنني سأُدافع في النهاية عن إمكانيتها في الدرجة-الثانية.

(5) على الرغم من أنني أُفضّل شكل الثقة الأخلاقية بوصفه شكل الثقة الذي يمكن خيانته، فإنني لن أقول إنه لكي يكون اسم 'الثقة' مستحقاً، يجب أن يكون الموقف من النوع الذي يمكن خيانته. ليس فقط من غير المرجّح أن يكون هذا سمة جوهرية للثقة، بل، كما يجادل توماس سمبسون (2012)، قد لا يكون للثقة جوهر.

تتضمن الثقة بالنية الحسنة توقعاً مفاده أنّ الشخص الموثوق به سيتصرّف وفق النحو الموثوق به (ربما اختياري أخلاقياً) بدافع الاهتمام أو العاطفة تجاه الواثق.

في المقابل، الثقة الأخلاقية هي فئة من الثقة تتضمن بشكل أساسي تصوير الشخص الموثوق به بوصفه تحت التزام ما. يُعدّ هذا التمييز مهماً لأنه إذا كانت الثقة قادرة على تسويغ التزامات من الدرجة-الأولى فلا يمكن إلا لشكل الثقة غير الأخلاقي أن يلعب هذا الدور. يمكن لشكل الثقة الذي يصوِّر الشخص الموثوق به بوصفه تحت التزام مسبق بالتصرّف وفق النحو الموثوق به أن يولِّد على الأكثر التزاماً من الدرجة-الثانية باحترام ذلك الالتزام المسبق[6].

سأبدأ بالسؤال عما إذا كان مجرّد الاعتماد يمكن أن يُولِّد التزاماً له السمات الرسمية المذكورة سابقاً. على الرغم من أنّ الثقة عادة ما يتم تمييزها عن مجرّد الاعتماد، سيكون من المفيد معرفة سبب فشل مجرّد الاعتماد في تقديم النوع الصحيح من الالتزام. فيما يلي، سأتناول الشكل الأكثر ثراءً للثقة، الثقة بالنية الحسنة، لمعرفة هل السمات التي تميزها عن مجرّد الاعتماد تمكّنها من تقديم الالتزام الذي يعجز عنه مجرّد الاعتماد. أخيراً، سأدرس ما إذا كانت إضافة الدعوة إلى الثقة ستؤدي إلى الالتزام المطلوب.

عادة ما ينطوي الوثوق بشخص ما للقيام بـ ع على نوع من الضعف أو العرضة للطعن أمام فشل الشخص الموثوق به في القيام بـ ع. يقع أحد أشكال العرضة للطعن عندما نعتمد على شخص ما للقيام بـ ع. لنفترض أنّ سارة تُصبح على دراية بأنّ أندي يعتمد عليها لإطعام فئران مختبره. إذ سجّلَ أندي في مؤتمر سيُبعده عن المختبر، وإذا لم تتغذَّ الفئران ستموت وتتأخر أطروحته عامين على

(6) إنّ اعتقاد أنها يمكن أن تولِّد التزاماً من الدرجة-الأولى سيوحي بأنه إذا كانت ثقتي تُصورك على نحو زائف بوصفك تحت التزام مسبق بالتصرّف وفق النحو الموثوق به، فلا يزال بإمكانها إنشاء التزام بالتصرّف وفق النحو الموثوق به. لكن من غير المعقول أنّ تعتقد أنّ ثقتي، التي تكون زائفة أو غير دقيقة في هذا الصدد، لا يزال بإمكانها تسويغ التزام التصرّف وفق النحو الموثوق به.

الأقل. سأفترض أنه بالرغم من أنّ سارة أصبحت على دراية باعتماده، فهي لم تقم بأي شيء لاستدعاء الاعتماد أو تشجيعه. وسأفترض أيضاً أنها، قبل اعتماده عليها، ليست ملزمة بإطعام فئرانه: فهي ليست فنيّة الحيوانات في المختبر.

وكما تُشير كارن جونز (80 :2012)، حتى عندما يكون اعتماد أندي 'ضعيفاً أو جريئاً'، لا يترتب على ذلك أنّ سارة حرة أخلاقياً في تجاهله أو عدم الالتفات إليه. ونظراً إلى أنّ عواقب اعتماد أندي يمكن أن تكون خطيرة، فقد يكون على سارة التزام بالاستجابة بشكل مناسب لاعتماده. لكن هل يمتلك هذا الالتزام بالاستجابة بشكل مناسب السمات الرسمية الصحيحة؟ إذا افترضنا في الوقت الحالي أنّ مجرّد الاعتماد يمكن اعتباره ثقة، فإنّ التزامها سيكون قائماً على الثقة، بمعنى أنه لم يكن ليوجد لولا اعتماد أندي عليها. لكن هل هو خاصٌ ومحددٌ أيضاً؟

مع الأخذ في الاعتبار أنّ سارة لم تفعل شيئاً، عن قصد أو عن سهو، لتشجيع اعتماد أندي، فإنّ أي التزام تكتسبه نتيجة اعتماده عليها لن يكون خاصاً، بل سينبع من الواجب العام المتمثل في العون أو المساعدة المشتركة. يمكن أن يكون لطرف ثالث، جوناثان، الذي كان على دراية باعتماد أندي على سارة وفي وضع مماثل للمساعدة، نفس الالتزام بحماية مصالح أندي، على الرغم من أنّ أندي يعتمد على سارة لا على جوناثان. ومع ذلك، فإنّ سارة وحدها هي التي يمكن أن تخون ثقة أندي.

كما أنّ الالتزام ليس محدداً بالطريقة التي يجب أن يكون عليها ليستوعب مفهومنا عن خيانة الثقة. حتى في حالة وجوده، فإنّ هذا الالتزام بالاستجابة عادة ما يُقرّ ببعض الحرية: ليس بالضرورة التزاماً بالتصرّف وفق النحو المعتمد عليه تحديداً (Hardin 2011: 78). ربما سيكون من الصعب بالنسبة إلى سارة إطعام فئرانه، لكن يمكنها التنسيق مع شخص آخر للقيام بذلك، أو على الأقل إشعار أندي أنها لا تُخطّط لإطعام فئرانه إذا كان لا يزال هناك متسع من الوقت بالنسبة إليه لإجراء ترتيبات أخرى. على الرغم من أنّ أندي يعتمد عليها تحديداً لإطعام فئرانه، ليس

لإطعام فئرانه **أو** التأكد من إطعام فئرانه **أو** إشعاره، إلا أنها لا تكتسب أي التزام تحديداً بإطعام فئرانه، بل على الأكثر التزاماً بحماية مصالحه أو منحه فرصة لحمايتها بنفسه. ومع ذلك، من الممكن خيانة الثقة من خلال الفشل في التصرّف وفق النحو الموثوق به تحديداً، حتى عندما تكون مصالح الواثق محمية.

2.2 الثقة بالنية الحسنة

إنّ التزام سارة بالاستجابة لاعتماد أندي، على الرغم من أنه قائم على الثقة، إلا أنه ليس خاصاً ولا محدَّداً. إذا أضفنا العناصر التي تُميِّز الوثوق بمعنى أكثر ثراءً من مجرد الاعتماد، هل سيؤدي هذا إلى التزام خاص ومحدَّد؟ إنّ الثقة بالنية الحسنة، التي تُضيف توقّع الاستجابة لضعف المرء أو لإمكانية الطعن فيه من [باب] الاهتمام أو العاطفة، هي المرشّح الذي سأُقيّمه.

> **الثقة بالنية الحسنة**: أ يثق بـ ب للقيام بـ س إذا كان أ يعتمد على ب للقيام بـ س (أو يكون من ناحية أخرى عرضة لفشل ب في القيام بـ س) جزئياً بسبب أنّ أ يتوقّع أن يتحرك ب بشكل مباشر ومفضّل للقيام بـ س عن طريق إدراك ب أنّ أ يعتمد على ب للقيام بـ س (أو أنّ أ عرضة لفشل ب في القيام بـ س)[7]

إذا علِمَت سارة أنّ أندي لا يعتمد عليها في إطعام فئرانه فحسب، بل أنه يفعل ذلك جزئياً لأنه يتوقع منها أن تستجيب لاعتماده بدافع الاهتمام أو العاطفة، فهل تكتسب التزاماً خاصاً ومحدداً بإطعام فئرانه، في حين أنه كان عليها من قبل على الأكثر التزام عام وغير محدود بالمساعدة؟ مرة أخرى، نحن نفترض أنه على الرغم من أنّ سارة على دراية بتوقعات أندي، إلا أنها لم تدعمها لا عن قصد ولا عن سهو. وإذا كان لهذا الشكل من الثقة الأكثر ثراء القدرة على تسويغ التزام من الدرجة-الأولى، فيجب أن نفترض أنّ سارة ليست ملزمة مسبقاً بإطعام فئرانه،

---

(7) تستند هذه الصياغة إلى Jones (1996)، وFriedrich & Southwood (2011).

وكذلك ليست ملزمة مسبقاً بإظهار الاهتمام أو العاطفة التي يتوقعها أندي[8]

ما الفرق الذي يمكن أن يُحدثه هذا الشكل من الثقة الأكثر ثراءً؟ قد يُشير توقُّع أندي للاهتمام أو العاطفة إلى إمكانية طعن إضافية، تتجاوز الخطر على أطروحته. هناك ميل إلى التداخل بين الناس الذين نتوقع منهم النية الحسنة والناس الذين نحبهم، لذا قد يكون الحال أنّ أندي يهتم بتلقّي نيتها الحسنة بحد ذاتها. ربما يكون إبداؤها الاهتمام أو العاطفة تجاهه مهماً بالنسبة إليه لأنه يودّ أن يكون صديقاً لها، وهذا سيؤكد له أنّ الصداقة ممكنة. لذا، دعونا نفترض أنّ غياب هذا التحفيز من جانبها سيكون سيئاً بالنسبة إليه؛ ووجوده سيكون جيداً بالنسبة إليه.

إذا كان هناك التزام بالاستجابة لإمكانية الطعن الخاصة هذه، وليس فقط بحماية مقالة أندي، فمن الممكن القول إنه سيكون خاصاً. وحدها سارة من يمكنها معالجة عرضة أندي للطعن عند غياب الاهتمام أو العاطفة من سارة نفسها. في حين أنّ إطعام جوناثان الفئران سيحمي مقالة أندي، إلا أنه لا يمكنه أن يزوِّد أندي بإظهار اهتمام سارة أو عاطفتها. مثل هذا الالتزام قد يكون محدداً. ومع أنّ الخطر على مقالته بسبب اعتماده يمكن تخفيفه دون التصرّف وفق النحو الموثوق به تحديداً، فإنّ إرسال سارة إشعاراً في الوقت المناسب إلى أندي بأنها غير راغبة في إطعام فئرانه قد لا يُظهر درجة الاهتمام أو العاطفة التي يرغب بها أندي.

على أية حال، من المشكوك به أن تكون عرضة أندي للطعن عند غياب اهتمامها أو عاطفتها على هذا النحو مسوِّغة لأي التزام من هذا القبيل. نحن نفترض أنّ سارة وأندي لا تربطهما مسبقاً تلك العلاقة التي قد تسوِّغ الالتزام بالاهتمام أو العاطفة. وبالنظر إلى هذا، فإنّ حقيقة أنّ إثباتاً معيناً للنية الحسنة عند سارة مهمٌ لأندي على هذا النحو لا يبدو في حد ذاته مسوِّغاً للالتزام من جانبها بالاستجابة له، فضلاً عن تقديمه. في حين أنّ العرضة للطعن الناشئة من اعتماد أندي قد توفّر التركيز على التزام عام بالعون أو المساعدة المشتركة، إلا أنّ هذه

(8) أشكر بول فوكنر لاقتراحه الحاجة إلى هذا الافتراض.

العرضة للطعن الأخرى أمام غياب نيتها الحسنة على هذا النحو لا يبدو أنها توفّر تركيزاً على أي التزام من الأساس.

3.2 الثقة التي يتم الدعوة إليها

لقد رأينا أنه حتى الثقة الثَرية، بمعنى الثقة بالنية الحسنة، لا تولِّد النوع الصحيح من الالتزام ـ القائم على الثقة ـ بالتصرّف وفق النحو الموثوق به، على الأقل عندما لا تُشجَّع هذه الثقة من لدن الشخص الموثوق به. لكن ماذا عن الثقة التي يتم الدعوة إليها؟ جادلَ فريدريش وساوثوود (2011)، من بين الآخرين[9]، بأنّ الالتزامات الوعدية تنشأ من التزام جوهري بعدم خيانة الثقة التي دعا إليها المرء. إذ يقولان:

> في [الدعوة إلى الثقة]، وبعد قبول العرض (أو عدم رفضه)، يتحمّل الواعد التزاماً بعدم خيانة الثقة التي دعا إليها. إنّ الخطأ المميز المتضمَّن في الإخلال بوعد ما هو على وجه التحديد مسألة انتهاك هذا الالتزام. (2011: 280)

هل يمكن أن تُؤمِّن إضافة الدعوة نوع الالتزام الذي سيُعتبر انتهاكه خيانة للثقة؟

إنّ شكل الثقة الذي يدور في ذهنيهما هو الثقة بالنية الحسنة المقدَّمة سابقاً. لذا، لنفترض أنّ سارة تدعو أندي إلى الوثوق بها لإطعام فئرانه، بمعنى أنها تنقل إدراكها لأهمية ذلك إليه وتدعوه إلى الاعتماد، وفق هذا الأساس، على إطعامها فئرانه. في هذه الحالة، قد يكون على سارة الآن التزام خاص بالاستجابة لقابليته للطعن، لا مجرّد التزام عام بالعون أو المساعدة المشتركة. على الرغم من أنّ جوناثان، الذي لم يستدعِ ثقة أندي، قد لا يزال عليه التزام في ظل بعض الظروف بالاستجابة، إلا أنه ليس نفس التزام سارة. سيكون التزام سارة أقوى، بمعنى أنه

---

(9) انظر Thomas Pink (2009)

سيتطلب منها بذل المزيد من المتاعب للاستجابة لقابلية الطعن عند أندي على نحو أكثر من جوناثان.

لكن هل تؤدي دعوة سارة إلى الثقة إلى التزام محدد بإطعام فئران أندي؟ يبدو أنّ ذلك يعتمد على نوع الدعوة إلى الثقة التي تقدِّمها[10] افترض أنّ سارة تعرف أنّ أندي متردد في التسجيل في المؤتمر لأنّ فئرانه بحاجة إلى التغذية. وهي تريد إخباره أنه سيكون من المعقول بالنسبة إليه أن يعتمد عليها لإطعام فئرانه، لكنها تريد أيضاً الاحتفاظ بخيار تغيير رأيها إذا حدث شيء ما، على الرغم من أنها تعتقد أنه من غير المحتمل للغاية أن يحدث أي شيء. لذا، تقول، أنا أعلم مدى أهمية هذه الفئران بالنسبة إليك، وإذا أحببت، فسأُخطط للحضور لإطعامها. ومع ذلك، فقط لكي نكون واضحين، أنا أحتفظ بالحق في تغيير رأيي. لكن كن مطمئناً، من المستبعد جداً أن أفعل ذلك، لذا امضِ قدماً وسجِّل في المؤتمر.

تستدعي سارة ثقة أندي، بمعنى أنها تُخبره أنه سيكون من المعقول بالنسبة إليه الاعتماد على إطعامها فئرانه بل وتُشجِّعه على فعل ذلك، رغم أنه من الواضح أنها لا تُقدِّم وعداً، لأنها تحتفظ بشكل صريح بحق تغيير رأيها. إنّ الاحتفاظ بحقها بهذه الطريقة لا يجعل الأمر غير معقول بالنسبة إليه الاعتماد عليها، لأنها من المستبعد للغاية أن تُغير رأيها. في الواقع، إذا كانت سارة تغتاظ من رباط الوعود، فبالاحتفاظ بحقها، قد تزيد من احتمالية أنها ستُطعم فئرانه أكثر مما لو كانت وعدته بذلك، وقد يعلم أندي بذلك (Owens 2012: 217). بافتراض أنّ أندي يثق بها استجابة لهذه الدعوة، أعتقد أنها تتحمل التزاماً خاصاً بحمايته من الخسارة. لكنّ هذا لا ينتج عنه التزام بالتصرّف وفق النحو الموثوق به تحديداً. فهي لم تنتهك أي التزام تجاه أندي إذا غيرت رأيها وأعطته إشعاراً في الوقت المناسب، أو رتّبت مع شخص آخر إطعام الفئران، وما إلى ذلك. إنّ الالتزام هنا قائم على الثقة، والدعوة تجعله خاصاً، لكنه ليس محدداً.

(10) السطر التالي من الحجة مستمد من (Owens (2012: 218.

عندما لا تحتفظ الدعوة إلى الثقة بحق ما بهذه الطريقة وتُشكِّل ما يمكن أن نسمّيه وعداً، فإنها تؤدي إلى نشوء التزام خاص بالتصرّف وفق النحو الموعود تحديداً. لكنّ هذا ليس التزاماً قائماً على الثقة (Hardin 2011: 77). على الرغم من أنّ أندي قد يثق بسارة، فإنّ ثقته بها ليست ضرورية لتوليد هذا الالتزام. وكما أقرَّ كل من فريدريش وساوثوود، فإنّ كل ما هو مطلوب للدعوة إلى الثقة (التي تشكّل وعداً ما) لكي تُنشئ التزاماً محدداً بإطعام الفئران هو أن تُنجز سارة الفعل الكلامي المتمثل في القبول (2011: 279). هذا الالتزام نفسه كان يمكن أن ينشأ لو لم يثق أندي بسارة لإطعام فئرانه وحتى لو علمت سارة أنّ أندي لا يثق بها لإطعام فئرانه. ونظراً إلى أنّ خيانة الثقة لا يمكن أن تحدث دون ثقة، أكثر من أنّ خيانة الولاء يمكن أن تحدث دون علاقة خاصة، فإنّ الالتزام الناتج بواسطة الدعوة إلى الثقة التي تُشكِّل وعداً ما لا يمكن أن يكون الالتزام الذي يُعد انتهاكه خيانة للثقة.

نحن الآن في وضع يسمح لنا بانتزاع نتيجة متشككة حول إمكانية وجود التزام مستقل قائم على الثقة يُعتبر انتهاكه خيانة للثقة. إذا تمكّنت الثقة تحت أي ظرف من إنشاء التزام من الدرجة-الأولى قائم على-الثقة بالتصرّف وفق النحو الموثوق به، فستكون هي الثقة التي تمت الدعوة إليها. لكننا رأينا للتو أنه إذا لم تُشكِّل الدعوة وعداً ما، فقد يكون الالتزام القائم على-الثقة الناتج خاصاً لكن ليس محدداً. إذا كانت الدعوة تُشكِّل وعداً ما، فإنّ الالتزام الناتج قد يكون خاصاً ومحدداً، لكن لا يكون قائماً على-الثقة. في كلتا الحالتين، ليس لدينا الالتزام الذي يتمتع بالخصائص الرسمية الصحيحة لتفسير خيانات الثقة.

لذلك، يجب أن نتخلى عن فرضية أنّ خيانة الثقة تنحصر في انتهاك التزام من الدرجة-الأولى. لكن يجب ألا نتخلى عن فكرة أنّ خيانة الثقة هي ظلم مميز. على الرغم من أنّ أندي ربما لم يكن بحاجة إلى الثقة بسارة ليكون متضرراً بسبب فشل سارة في الوفاء بوعدها، إلا أنّ ثقته قد تظل ضرورية للشكوى **الإضافية**: إنها لم تخل بوعدها فحسب، بل خانت ثقته أيضاً.

إليك الشكل المفيد. يثق أندي بسارة لإطعام فئرانه، ويجب أن يكون من

الممكن لأي فشل في التصرّف وفق النحو الموثوق به، حتى الإشعار في الوقت المناسب، أن يخون ثقته. هذا هو شرط التحديد. ونظراً إلى أنّ سارة وعدت بإطعام فئرانه، فإنّ أي فشل في إطعام فئرانه، بما في ذلك الإشعار في الوقت المناسب، سيُخلّ بالوعد. لكن كما رأينا، لا يقوم هذا الالتزام الوعدي على الثقة. ما هو مطلوب لتفسير لماذا يمكن أيضاً للإشعار في الوقت المناسب أن يخون ثقة أندي سيكون التزاماً قائماً على الثقة له نفس محتوى الالتزام الوعدي (غير القائم على الثقة). إحدى طرق تأمين نفس المحتوى ستكون بتصور الالتزام القائم على الثقة بوصفه التزاماً من الدرجة الثانية باحترام الالتزام الوعدي. وأي انتهاك للالتزام الوعدي، مثل الإشعار في الوقت المناسب، سيَنتهك أيضاً هذا الالتزام ذا الدرجة-الثانية القائم على-الثقة باحترام الوعد، وبذلك تخون ثقة أندي. ولكن ما هو شكل الثقة الذي يمكنه أن يسوِّغ التزام الدرجة-الثانية هذا، ولماذا سيفعل ذلك؟

3. الثقة الأخلاقية والتزامات الدرجة-الثانية

1.3 الشعور بالاستياء والشعور بالخيانة

تقصّيتُ سابقاً الأشكال غير الأخلاقية للثقة، نظراً إلى أنه فقط أشكال الثقة التي لا تتضمن بشكل أساسي تصوير الشخص الموثوق به بوصفه تحت التزام ما يمكن أن تسوِّغ التزاماً من الدرجة-الأولى. ونظراً إلى أننا نسعى الآن وراء سؤال هل يمكن أن تسوِّغ الثقة التزاماً من الدرجة-الثانية وكيف يمكن ذلك، فيمكننا مناقشة الأشكال الأخلاقية للثقة. غالباً ما تكون هذه التفسيرات مدفوعة، على حد تعبير كاثرين هاولي، بفكرة أنّ 'هناك فرقاً بين الثقة بالمعنى الثري ـ الثقة التي يمكن خيانتها ـ ومجرّد الاعتماد' (Katherine Hawley 2014). سأصف في النهاية شكلاً أخلاقياً للثقة أعتقد أنه يمكن أن يسوِّغ التزاماً من الدرجة-الثانية يشكِّل انتهاكه خيانة للثقة. لكن قبل أن أقوم بذلك، أودُّ الإشارة إلى الفجوة الموجودة بين تفسير كيف يمكن للثقة أن تجعلنا نشعر بالاستياء أو الخيانة وتفسير كيف يمكن خيانة الثقة.

تُشير دعوى أنّ الثقة يمكن خيانتها، وفق الفهم الأكثر شيوعاً لها، إلى قابلية طعن انفعالية معينة. عندما نثق بشخص ما للقيام بـ ع، نكون متهيئين للشعور بموقف تفاعلي معين، إذا اكتشفنا أنهم فشلوا في القيام بـ ع. في المقابل، عندما نعتمد فحسب على قيام شخص ما بـ ع، نكون على الأكثر متهيئين للشعور بخيبة أمل. عادة ما نعتبر الموقف التفاعلي ذا الصلة أنه شعور بالاستياء. أنّ تشعر بالاستياء على نحو خاص من شخص ما يعني أن تشعر أنه ظلمك أو سبَّبَ ضرراً لك[11]

على الرغم من أنّ معظم الكتّاب اعتبروا الشعور بالاستياء علامة على الثقة (أو عاملوا الشعور بالاستياء والشعور بالخيانة على أنهما متبادلان)، إلا أنه، في الآونة الأخيرة، استخلصَ كتّاب آخرون مثل Cogley (2012) وFrost-Arnold (2008) فرقاً بين الشعور بالاستياء والشعور بالخيانة، معتبرين الشعور بالخيانة علامة على الثقة الأصيلة، أو على الأقل علامة على نوع مهم من الثقة. واقترحوا أنّ الشعور بالخيانة لا الاستياء يتعلق بفئة من الظلم أكثر تقييداً. ففي حين أنّ الاستياء يمكن أن يَعتبِر انتهاكَ أي التزام موجَّه كموضوع له، فإنّ الشعور بالخيانة يتعلق فقط بانتهاك مجموعة فرعية من الالتزامات الموجَّهة: بشكل خاص، الالتزامات التي سنميل إلى وصف انتهاكها على نحو أثقل أنها خيانات[12]

يقصر كوجلي المجموعة الفرعية على الالتزامات الناشئة من الصداقات والتعارفات الودّية[13] أمّا فروست-أرنولد فيُعدّ أكثر شمولاً، ولا يُميِّز التزامات الولاء هذه فحسب، بل أيضاً الالتزامات الوعدية والالتزامات الائتمانية (-73 :2008

(11) قدّم عدد من المؤلفين ما أُسميه التفسيرات 'الأخلاقية' للثقة، أو لأنواع المهمة من الثقة. بعض التفسيرات لها طابع أخلاقي صريح على هذا النحو (Cogley 2012; Frost-Arnold 2008; Mcleod 2002; Nickel 2007; O'Neil 2012). تُعتبر تفسيرات التوقّع المعياري (Faulkner 2011; Holton 1994; Jones 2004; McGeer 2008; Walker 2006) أكثر صعوبة في التصنيف.

(12) ربما تتشاطر هاولي هذه الرؤية، لأنها تقصر المحتوى الأخلاقي للثقة على التعهدات [commitments]. لكنها لا ترى التعهدات كنوع من الالتزام [obligation]، وكذلك لا تشترط أن يكون التعهّد موجَّهاً إلى الشخص الموثوق به.

(13) إذ يعتقد على وجه التحديد أنّ خيانات (الولاء) تكون ممكنة عندما يتمتع الأفراد بعلاقة =

4). سأتبنى الرؤية الأكثر شمولاً وأفهم الخيانات بوصفها انتهاكاً لأي التزام ناشئ عن أنواع معينة من المعاملات أو العلاقات. وبذلك ستكون هناك خيانات في الولاء، وخيانات في الإخلاص، وخيانات ائتمانية،[14] وغير ذلك. إنّ الظلم الذي أسعى إلى تفسيره ـ خيانة الثقة على وجه التحديد ـ يعود إلى هذه الفئة. على الرغم من أنّ خيانة الثقة قد تحدث بشكل مشترك مع أي خيانة أخرى، إلا أنها ليست كغيرها من هذه الخيانات[15].

يمكن تفسير كل من التهيؤ للشعور بالاستياء والتهيؤ للشعور بالخيانة بشكل مرْض من خلال أخلقة الثقة. لكي نفسِّر لماذا يمكن أن يجعلنا شكل من أشكال الثقة نشعر بالاستياء، وهو شعور يتعلق بالظلم، يمكننا القول إنّ الثقة تُصوِّر الشخص الموثوق به بأنّ عليه التزاماً ما موجَّه إلى الواثق. ولكي نفسِّر لماذا قد يدفعنا شكل من أشكال الثقة إلى الشعور بالخيانة، [أو] شعور يتعلق بالخيانة، يجب أن تُصوِّر الثقةُ الشخصَ الموثوق به بأنّ عليه التزاماً ما مباشر ناشئ من معاملة أو علاقة ما مع الواثق.

قد يُفسر إسناد المحتوى الأخلاقي إلى موقف الثقة لماذا، عندما نثق بهذه الطريقة، نكون عرضة للشعور بالخيانة بسبب الفشل في التصرف وفق النحو الموثوق به. ومع ذلك، فإن إسناد المحتوى الأخلاقي إلى الثقة لن يفسّر بحد ذاته كيف يمكن لموقف الثقة أن يُغير المشهد الأخلاقي، بدلاً من إظهاره فحسب. هذا هو نوع التفسير المطلوب لفهم كيف يمكن خيانة الثقة.

= عميقة بما يكفي لإثبات أنّ كل طرف مدين للآخر بحسن النية، بمعنى الاهتمام أو العاطفة (Cogley 2012: 40-1).

(14) غالباً ما تُسمى الخيانات الائتمانية بخيانات الثقة، لكنّ هذا مضلل لأنّ العميل أو المريض غير الواثق أو حتى عديم الثقة قد لا يزال ضحية خيانة ائتمانية ما، وإن لم تكن خيانة ثقة.

(15) تتطلب خيانة الثقة ثقة، ويمكن للمرء أن ينتهك الالتزامات الوعدية، والتزامات الصداقة، والالتزامات الائتمانية التي لا يوثق به على الوفاء بها. يمكن أن تحدث خيانات الثقة أيضاً دون وعود، وصداقات، وعلاقات ائتمانية. قد أثق بأنّ شخصاً غريباً في المطار لن يهرب مع أمتعتي أثناء ذهابي إلى الحمام، وإذا كان هذا الشخص الغريب يعلم بثقتي، فيمكن للسرقة أن تخونها.

في حين أنه قد يكون صحيحاً أنّ إسناد المحتوى الأخلاقي إلى الثقة لن يفسّر بحد ذاته كيف يمكن للثقة أن تُحدث فرقاً أخلاقياً، إلا أنّ هنالك جانباً آخر من الثقة الأخلاقية يمكنه أن يُغير بوضوح المشهد الأخلاقي. على الرغم من أنّ هذا الجانب من الثقة يمكن أن تكون له أهمية أخلاقية كبيرة، إلا أنني لا أعتقد أنه قادر على إحداث ذلك النوع من الفرق الأخلاقي المطلوب لتفسير خيانات الثقة. وإليك السبب.

يمكن للثقة أن تُحدث فرقاً أخلاقياً بوصفها قابلية العُرضة للطعن. يقترن الوثوق بشخص ما للقيام بـ ع مع الكون عرضة لفشل الشخص الموثوق به في القيام بـ ع، بمعنى أنّ الفشل في فعل ع سيضرّ الواثق أو يكون سيئاً بالنسبة إليه. وضحتُ سابقاً لماذا الكون عُرضة لفشل شخص ما في فعل ع لن يخلق التزاماً بفعل ع تحديداً، بل يخلق على الأكثر التزاماً باتخاذ خطوات لحماية قابلية العرضة للطعن تلك. لكن قد تُحدث قابلية العرضة للطعن نوعاً آخر من الفروق الأخلاقية عندما يكون هنالك التزام مسبق بفعل ع، مثل الوفاء بوعد ما أو عدم السرقة. عندما يثق أ بـ ب بأن لا يضرّه، فإنّ أ عادة ما سيتكبّد، بحكم ثقته بـ ب في أن يحترم ذلك الالتزام، قابليات طعن إضافية تتجاوز 'قابلية التعرّض' للظلم أو الضرر الصرف. إذا كان أ يثق بـ ب في ألّا يسرق كمبيوتره المحمول، فقد يعتمد، على سبيل المثال، على ب بأن لا يسرق كمبيوتره المحمول من خلال عدم نسخ عمله إلى سحابة الحفظ [cloud]. إذا سَرقَ ب كمبيوتره المحمول، فيمكن لـ أ أن يشتكي، ليس فقط من السرقة، بل أيضاً من التكاليف الإضافية للاعتماد. هذه التكاليف تجعل السرقة أسوأ. تُعدّ هذه طريقة مهمة يمكن أن تُحدث الثقة من خلالها فرقاً أخلاقياً. إذ يمكنها أن **تُفاقِم** ضرراً سابقاً من خلال جعل عواقبه أسوأ على الواثق، وبذلك تجعل الضرر أكثر خطورة[16]

ليست هنالك حاجة لتحديد أي التزام مميز قائم على-الثقة لتفسير هذا النوع

---

(16) انظر Jones (2004: 7-16)، وWalker (2006: 88-98) للاطلاع على تفسيرات للطرق المتنوعة التي يمكن فيها للوثوق أن يجعل المرء عرضة لعواقب ضارة.

من الفروق الأخلاقية. لكن سيكون من الخطأ اعتقاد أنّ اقتران الثقة بإمكانية التعرّض للضرر يستنفد أهميتها الأخلاقية. فشكوى 'لقد وثقتُ بك' تكون مفهومة حتى عندما لم يعانِ الواثق من ضررٍ بسبب الوثوق، وحتى عندما لم يكن الواثق تحت خطر التعرّض لمثل هذا الضرر قط. حتى عندما يكون هنالك ضرر بسبب الثقة، يبدو أنّ الثقة تقوم بأكثر من مجرّد زيادة درجة الضرر أو الظلم. فعندما نثق، على الأقل بطريقة معينة، هنالك إمكانية لوجود نوع إضافي مميز من الانتهاك. هنالك سبب وراء امتلاكنا مفهوم عن **خيانة** الثقة. لن نكتفي بتفسير الأهمية الأخلاقية للصداقة الذي يقول إنّ ظلم شخص ما في سياق الصداقة هو خطأ أكثر خطورة من نفس الظلم للشخص الغريب، سواء لأنّ الأخطاء بحق الصديق تميل إلى أن تكون أكثر تدميراً، أو حتى لأنّ الأخطاء بحقه تكون أسوأ في حد ذاتها. نعتقد أنّ هناك أيضاً **نوعاً** إضافياً مميزاً من الانتهاك أثناء إساءة المرء معاملة صديق ما، وهذا هو السبب في أننا نعتبر مثل هذه الأخطاء خيانات للولاء. والشيء نفسه ينطبق على خيانات الثقة.

2.3 الثقة بوصفها هدية

لقد وضحّتُ الفجوة بين أخلَقة الثقة وتقديم تفسير لخيانات الثقة. سأسعى في الأقسام المتبقية إلى إغلاق الموضوع. ولأجل تطوير موقفي، سأضطر إلى اللجوء إلى تمييز ما ضمن فئة الثقة الأخلاقية. إنّ التمييز الذي يدور في ذهني هو من حيثية وجود أو عدم وجود توقعات معينة تُصاحب تصوير الالتزام.

اقترحَ بعضهم أنه فقط الثقة التي تتضمن توقُّع الجدارة بالثقة تكون أصيلة (D'Cruz 2015; Hieronymi 2008; Keren 2014). ولفتَ آخرون الانتباه إلى ظاهرة 'الثقة العلاجية'، نوع من الثقة يصوِّر الشخص الموثوق به بأنه تحت التزام ما، لكن دون توقُّع الجدارة بالثقة. إنّ الثقة العلاجية، كما يوحي اسمها، هي الثقة التي 'يُضطَلَع بها بهدف كَسْب الجدارة بالثقة' (Jones 2004: 5). فعلى سبيل المثال، قد يقرر الأبوان الوثوق بأطفالهم المراهقين غير المسؤولين على المنزل في عطلة نهاية

الأسبوع، 'آملين بمثل هذه الثقة الحصول على سلوك جدير بالثقة أكثر مسؤولية واستجابة بمرور الزمن' (McGeer 2008: 241).

إنّ الثقة العلاجية، وفق كافة التفسيرات، هي شيء يمكننا أن نقرر القيام به، على الأقل عندما نعتقد مسبقاً أنّ شخصاً ما عليه التزام ما تجاهنا. ونظراً إلى أننا لا نستطيع أن نقرر توقُّع الجدارة بالثقة، فإنّ الثقة العلاجية لا يمكن أن تتضمن مثل هذا التوقّع. يُشار أحياناً إلى أنه يمكننا أن ننتزع توقّع الجدارة بالثقة من قرار إظهار الثقة العلاجية (McGeer 2008). ومع ذلك، فإنّ هذا التوقّع لا يمكن أن يكون جزءاً من ماهية الثقة العلاجية، لأنّ ذلك التوقّع سيمنعها من الكون شيئاً يمكننا أن نقرر القيام به.

هنالك العديد من الأفكار حول الآلية التي يمكن أن تعمل بها الثقة العلاجية. فعلى سبيل المثال، تعتقد مكغير أنّ الأمل مكوِّن حاسم، وأنه من خلال منح الأشخاص الموثوق بهم رؤية مفعمة بالأمل عن أنفسهم بوصفهم جديرين بالثقة، فإننا نُلهمهم تحقيق هذه الرؤية (2008). ومع ذلك، سينصب تركيزي على سِمتين للثقة العلاجية قد تؤهلانها لتسويغ التزام معين قائم على الثقة. الأولى، كما لوحظ، إنّ الثقة العلاجية هي شيء يمكننا أن نقرر القيام به طواعية. والثانية، قد يكون من المفيد أن تكون موثوقاً به علاجياً. كما تلاحظ مكغير:

> من خلال هذه السقالات المفعمة بالأمل، نمنح الآخرين الموثوق بهم شيئاً جوهرياً بالمقابل ـ أعني، رؤية منعشة ومحفِّزة لما يمكنهم فعله أو الكون عليه... من هنا، فإنّ الأشخاص الموثوق بهم غالباً ما يشعرون بالرضا عن، بل وحتى بالامتنان لـ، الثقة التي نستثمرها فيهم. (2008: 249)

حقيقة أنّ الثقة العلاجية هي فعل طوعي يُضطَلَع به لتقديم فائدة ما للشخص الموثوق به تُكسِب الفائدة وضعاً معيناً، ذاك الخاص بالهدية أو الخدمة. يُشير هذا الوضع إلى طريقة محتملة للمحاسبة على التزام قائم على الثقة. يجب أن نكون ممتنين للهدايا والخدمات، خاصة عندما يتكبّد المعطي بعض المخاطر في توفير

الفائدة، كما يفعل الواثقون العلاجيون من خلال وثوقهم بمَن هو غير الجدير بالثقة. ويمكن القول إنّ الامتنان للثقة التي تتصف بحالة الهدية أو الخدمة يمكن أن يولِّد التزاماً قائماً على-الثقة بالتصرّف وفق النحو الموثوق به.

تُصوِّر الثقة العلاجية، من بين الأمور الأخرى، الشخص الموثوق به بوصفه تحت التزام القيام بـ ع. ما دامت الثقة العلاجية هديةً أو خدمةً، فقد يكون من نكران الجميل أن ينتهك الشخص الموثوق به الالتزام بالقيام بـ ع. وكما جادل A. D. M. Walker، على الرغم من أنّ الامتنان يترك لنا مجالاً عندما يتعلق الأمر بالهدايا أو الخدمات التبادلية، فإنّه يطرح أيضاً مجموعة محددة من المطالب فيما يتعلق بتعاملنا المستقبلي مع هذا المعطي أو المُحسِن: جميع أشكال الظلم للمعطي أو المحسِن تتسم بنكران الجميل (Walker 1988: 203-4).

افترض أنّ سارة تَعِد أندي أنها ستُطعم فئرانه. يقبل أندي الوعد وبموجب ذلك يصوِّرها بأنها تحت التزام إطعام فئرانه. لا يعتبرها جديرة بالثقة، بل يقرر الوثوق بها علاجياً لأجل الوفاء بهذا الالتزام، كخدمة لها. في ضوء خدمة أندي، قد تكون سارة الآن تحت التزام امتنان إضافي بعدم انتهاك الالتزام الوعدي، وهو التزام ينشأ من الالتزام العام بعدم ظلم المُحسِن إلى جانب الالتزام الوعدي. لا تكون الثقة (الهدية) ضرورية لتوليد الالتزام الوعدي، بل ضرورية لتوليد التزام الامتنان ذي الدرجة-الثانية بعدم ظلم الواثق (المُحسِن) عن طريق الإخلال بالوعد[17]

هل هذا تفسير مرْضٍ لخيانات الثقة؟ إحدى المشاكل الواضحة هي أنّ هذا التفسير سيكون تنقيحي للغاية. من المؤكد أنّ الثقة العلاجية ليست الشكل الوحيد لعلاقة الثقة التي يمكن خيانتها ـ بل إنّ بعض الفلاسفة يترددون حتى في تصنيفها

(17) بالطبع، لن يكون التزام الامتنان ذو الدرجة الثانية موجوداً ما لم يكن هناك التزام وعدي حقاً. ليس من نكران الجميل فعل شيء يعتقد المُحسن أنه يمكن أن يظلمه أو يضرّه؛ بل من نكران الجميل هو ظلمه أو الاضرار به بالفعل.

على أنها شكل أصيل من الثقة. هنالك أيضاً مشكلة مع شكل الالتزام التي تُنشئه. [لذا،] سأراجع الخصائص الرسمية التي يجب أن يمتلكها الالتزام لتفسير خيانات الثقة. يجب أن يكون الالتزام خاصاً. فعلى الرغم من أنّ الالتزام المسبق الذي صوَّرته الثقة العلاجية لا يلزم أن يكون خاصاً، إلا أنّ التزام الامتنان بعدم ظلم الواثق يكون خاصاً. فقط الشخص الموثوق به (المستفيد) يمكن أن يكون تحت هذا الالتزام، وهذا التزام لا يمكن أن يكون إلا تجاه الواثق (المُحسِن). من الواضح أيضاً أنّ هذا الالتزام قائم على الثقة وقائم على المعرفة، بمعنى أنه لن يتحقق إلا للعناصر المميزة للثقة العلاجية ــ العناصر التي تجعلها هدية أو خدمة ــ والمعرفة التي مفادها أنّ المرء قد تلقّى مثل هذه الخدمة.

والآن دعونا نفكِّر في التحديدية والحصرية ــ شروط وجود التزام بالتصرّف وفق النحو الموثوق به تحديداً، والتزام وحيد بالتصرّف وفق النحو الموثوق به. وفق هذا التفسير، يُعدّ التزام الامتنان التزاماً بالتصرّف وفق النحو الموثوق به تحديداً. وبالعودة إلى مثال الوعد، دعونا نفترض أنّ ثقة أندي تُصوّر سارة بأنّ عليها التزاماً وعدياً بإطعام فئرانه. إذا كان عليها هذا الالتزام بالفعل، فسيكون من نكران الجميل أن تفشل في التصرّف وفق النحو الموثوق به، حتى لو قدّمت إشعاراً في الوقت المناسب. السبب هو أنها، بحكم كونها متلقِّية لثقته العلاجية، تكتسب التزام امتنان ذا درجة-ثانية بعدم إلحاق الضرر بأندي، وفشلها في الوفاء بوعدها سيضرّ أندي.

لكنّ هذا التفسير لا يُحقِّق الحصرية. فكما يُشير والكر، إنّ أي طريقة لظلم المعطي تتسم بنكران الجميل. قد يثق أندي بسارة علاجياً فقط لكي تفي بوعدها، وبذلك فإنّ الإخلال بوعدها سينتهك التزام الامتنان ذا الدرجة-الثانية بعدم ظلمه. دعونا نفترض، أنه قد لا يثق بها علاجياً بأن لا تُسيء معاملته بطريقة أخرى، على سبيل المثال، ألّا تستعير سيارته دون إذنه. ومع ذلك، فإنّ وضعه بوصفه معطياً أو مُحسِناً يجعلها ناكرة للجميل إذا ظلمته بأي طريقة أخرى، وليس فقط بالطريقة التي يثق بها علاجياً بأن لا تظلمه. من الواضح أنّ استعارتها سيارة أندي دون إذنه لا يمكن أن تخون ثقته، لأنه بحسب الافتراض لا يثق بها علاجياً بأن لا تقوم بذلك.

ومع ذلك، بناء على هذا التفسير للالتزام القائم على الثقة، فإنّ هذا الظلم أو الإضرار لا يزال يخون ثقته. وعليه، مهما كانت مزايا هذا التفسير بوصفه مصدراً محتملاً للالتزامات القائمة على الثقة، فإنه لم يحدد مصدر الالتزام القائم على الثقة الذي سيُعدّ انتهاكه بمثابة خيانة للثقة.

3.3 الثقة بوصفها تكريماً

إنّ غياب توقّع الجدارة بالثقة هو ما يُمكِّن الثقة العلاجية من العمل كهدية أو خدمة. وأشكال الثقة التي تنطوي على هذا التوقّع لا يمكن أن تكون مرادة أو موصًى بها. لكن دون هذا التوقّع، تفتقر الثقة العلاجية إلى مدلولية أخرى تتعلق بالشخص الموثوق به وهي غالباً ما تقترن بالوثوق[18] يعقد هورسبورج مقارنة بين الثقة العلاجية والثقة التي تحتوي على توقّع الجدارة بالثقة على النحو التالي:

> تُوضَع مثل هذه الثقة استجابةً لما يُعتقد أنه مطلب أخلاقي، وبذلك، فهي لا تفترض مسبقاً أي تقدير إيجابي لأولئك الذين يتم وضعها فيهم... على الرغم من أنّ الثقة من هذا النوع يمكن تخييب الأمل فيها، إلا أنها لا تُهدَّد بشكل جاد بخيبة الأمل، لأنها لا تستند إلى افتراضات متفائلة بشأن طبيعة الشخص الموجَّهة نحوه. (Horsburgh 1960: 349)

إنّ الثقة العلاجية، بقدر ما تُصوِّر الشخص الموثوق به بأنه تحت التزام ما، قد تجعلنا متهيئين للشعور بالاستياء أو الشعور بالخيانة، اعتماداً على نوع الالتزام المتصوَّر. لكنها لن تجعلنا متهيئين للشعور **بخيبة أمل** بسبب الفشل في التصرّف وفق النحو الموثوق به. ما يجعلنا متهيئين للشعور بخيبة أمل بسبب الفشل هو التقدير الإيجابي للشخص الموثوق به، وهو شيء مفقود من الثقة العلاجية.

(18) كما تُلاحظ Hieronymi (2008: 223)، 'إنّ الكون موثوقين ينقل إلينا بشكل عام مدلولية ما: سواء وثقَ الشخص أم لم يثق فإنه يُؤخذ ليكشف شيئاً ما من رأي الشخص الآخر عنا'

يُعدّ هذا التقدير الإيجابي، توقّع الجدارة بالثقة، عطية أيضاً[19]، لكنّ أهميته بالنسبة إلينا لا تعتمد، على عكس العطية الممنوحة بواسطة الثقة العلاجية، على كونه ممنوحاً طواعية. في الواقع، لن تكون له هذه الأهمية بالنسبة لنا من الأساس لو كان من الممكن اختيار توقّع الجدارة بالثقة من شخص ما. إنّ الطريقة التي تنطوي فيها الثقة على توقّع الجدارة بالثقة تعود بالفائدة على الشخص الموثوق به من خلال تكريم متلقيها. إذا كان بإمكاننا أن نختار الاعتقاد بأنّ شخصاً ما كان جديراً بالثقة، فلن يكون هناك تكريم في الاعتقاد بأنه جدير بالثقة. يمكن اعتبار الأنواع المختلفة من العطايا الممنوحة بواسطة الثقة التي تعمل كخدمة وبواسطة الثقة التي تمنح تكريما ما بأنها تقع ضمن أجزاء مختلفة من الامتنان، ومفهومة بوصفها الفضيلة العامة لتثمين العطايا بشكل مناسب. إنّ ما يُعتبر تثميناً مناسباً لعطية ما يتباين بحسب طبيعة العطية. وكما سنرى، إنّ حقيقة أنّ الامتنان لتكريمٍ ما يفرض طلباً مقيّداً على نحو أكثر من الامتنان للهدايا أو الخدمات هو ما يجعله مناسباً كمسوّغ للالتزام الذي يكون انتهاكه خيانة للثقة.

ما الذي يجب أن نتوقعه بالضبط من شخص ما حتى نتشوّف إلى تكريمه؟ كنتُ قد أشرتُ إلى توقّع الجدارة بالثقة، لكن سأُوضِّح الآن ما يجب أن نعنيه بـ 'الجدارة بالثقة' حتى نتشوف إلى تكريم المتلقّي. عندما يُصوِّر (أ) (ب) بأنه تحت التزام ما بالقيام بـ ع، لن يكون هناك بالعادة أي تكريم إذا لم يتوقّع (أ) من (ب) احترام هذا الالتزام[20] لذا، لكي تُكرِّم ثقة (أ) (ب) يجب أن تتضمن عادةً على الأقل توقّع أنّ (ب) سيحترم هذا الالتزام ـ أنّ (ب) لن يضرّ (أ). يجب أن أفهم الالتزامات على أنها قيود تفكّرية. لكي نحترم الالتزام بفعل ع يجب أن نتجنّب إعطاء وزن للأسباب (أو على الأقل لمجموعة الأسباب) التي توصي بعدم فعل ع في تفكّراتنا العملية. وعليه، إذا وعدت سارة أندي أنها ستُطعم فئرانه، فإنها يمكن

---

(19) يُصنِّفه Pettit (1995) بوصفه 'الخير المعتمد على الموقف'.

(20) أقول 'بالعادة' لأنّ احترام التزام ما يكون أحياناً غير مسوَّغ. في مثل هذه السياقات، قد يكون هناك تكريم في توقّع عدم احترام الشخص الموثوق به الالتزام.

أن تضرّه إذا فشلت في إطعام فئرانه. لكن حتى لو قررت إطعام فئرانه، فإنها لا تزال تضرّ به إذا أعطت وزناً في تفكّراتها للأسباب التي توصي بعدم إطعام الفئران، مثل الإزعاج [أو المشقة][21]

أن نكرِّم شخصاً نصوِّره بأنه تحت التزام ما تجاهنا، يعني أن نتوقّع بالعادة أنه سيحترم هذا الالتزام، حيث يتطلب ذلك أن يلعب الدور الصحيح في تفكّراته[22] لكنّ توقُّع أن يحترم الشخص الموثوق به هذا الالتزام حقاً لا يكفي ـ إذ يمكن للمرء توقُّع أن يحترم شخص ما التزام ما دون تكريمه. إحدى الطرق هي إذا تَوقّع المرء منهم أن يحترموا الالتزام في سياقٍ سيكون احترامه فيه غير مسوَّغ، مثل توقُّع أن يحترم شخص ما وعداً غير أخلاقي بشكل خطير. هنالك أيضاً طريقة أخرى.

لاحظ أننا يمكن أن نعتقد أنّ الشخص لن يضرنا في الواقع مع الاعتقاد بأنه سيضرنا إذا كان الوضع مختلفاً في مجموعة من الطرق غير المهمة من الناحية الأخلاقية. وكما جادل D'Cruz، 'إذا كنتَ تعتقد أن مربِّية الأطفال ستفشل في رعاية الطفل جيداً إذا زارها أصدقاؤها، فأنت لا تثق بها حقاً حتى لو اعتقدتَ أنه من غير المحتمل أن يُعرِّج عليها أصدقاؤها' (2015: 475). توقّع أن ينجح الشخص في احترام التزام ما لا يمنح الشخص الموثوق به تكريماً إذا رأى المرء أنّ النجاح كان مجرّد حظ. إذا كنتَ تعتقد أنّ الشخص سيحترم التزاماً معيناً فقط لأنّ الموقف الفعلي لا توجد فيه مغريات للقيام بخلاف ذلك أو أنه غير مدرك لتلك المغريات، فأنت ترى نجاحه هشاً للغاية بحيث لا يمكن الثناء عليه. وينطبق الشيء نفسه إذا اعتقدتَ أنه سينجح فقط لأنه صادفَ أن حظيَّ بنوم جيد ليلاً أو صادف أن كان في مزاج جيد. لذا، سأتبع دكروز في التفكير بأننا يجب أن نرى نجاحه بوصفه نابعاً من مَيل جدير بالاعتماد لكي يُمنح الشخص الموثوق به تكريماً ما[23]

(21) يعود مفهوم الالتزام وفكرة احترام الالتزام في هذا الصدد إلى Owens (2012: 85-95).

(22) قد يكون من الممكن أيضاً احترامه دون الوفاء به (Owen 2012: 90)، لكن سأتجاهل هذا التعقيد.

(23) يرى D'Cruz (2015: 473) هذا بوصفه مطلباً عاماً في الثقة، في حين لا أُعامله أنا إلا بوصفه شرطاً للشكل (الأخلاقي) للثقة الذي يكرِّم متلقيه.

إليك، إذن، الشكل الأخلاقي للثقة الذي أعتقد أنه عادة ما يُكرِّم الشخص الموثوق به:

أ يعتبر ب أنه تحت التزام معين تجاه أ بفعل ع (أو عدم فعل ع) و:

(1) يتوقّع أ أن يحترمَ ب هذا الالتزام، لأنّ

(2) أ يعتقد أنّ ب لديه ميلاً جديراً بالاعتماد (بالحد الأدنى) لاحترام هذا الالتزام.

لاحظ أنّ هذا الميل يجب أن يكون جديراً بالاعتماد **بما يكفي** فقط لِتُكرِّم الثقة الشخصَ الموثوق به. ولا يجب أن يكون جديراً بالاعتماد بشكل تام أو حتى جديراً بالاعتماد للغاية. حتى لو اعتقدتُ أنك ستفشل في احترام هذا الالتزام أمام المشتتات أو المغريات القوية إلى حد ما، فإنّ توقعي أنك ستنجح ما زال يمكنه تكريمك. كلما ازدادت الجدارة الاعتمادية للميل الذي أعتقد أنك تمتلكه، ازداد التكريم. لكنني مهتم هنا فقط بالنقطة التي لن يمنح فيها توقّع النجاح أي تكريم من الأساس ـ النقطة التي أتوقف فيها عن رؤية نجاحك أنه نابع منك بل، بدلاً من ذلك، من الحظ.

من المهم أيضاً ملاحظة أنّ هذا الميل يتم تفسيره على نحو ضيق: إنه موقف لاحترام التزام معين تجاه الواثق. قد يثق أ بـ ب في عدم سرقة كمبيوتره المحمول، دون أن يثق بـ ب في الحفاظ على سِر ما. حقيقة أنّ أ لا يثق بـ ب في الحفاظ على سرٍ ما لا تنتقص من تكريم ثقته بـ ب في عدم السرقة. إنّ التكريم في ثقة أ محدود النطاق: يقتصر فقط على الميل الجدير بالاعتماد فيما يتعلق بالتزام معين.

إذا كانت هناك إمكانية طعن انفعالية مميزة ترتبط بهذا الشكل من الثقة، فستكون، على حد تعبير هوسبورج، شعوراً بالاستياء أو الخيانة مصحوباً بالإحساس بخيبة الأمل. لكنّ تمييز الشعور ليس شاغلي الأساسي. ما هو مهم أخلاقياً حول هذا الشكل من الثقة هو أنه يمنح تكريماً ما، وإن كان محدود النطاق، للشخص الموثوق به. إنّ التكريم، على غرار الهدية أو الخدمة، هو عطية.

لكنّ هذه أنواع مختلفة للغاية من العطايا، ومطالب الامتنان، المفسَّرة بوصفها الفضيلة العامة لتثمين العطايا بشكل مناسب، تتفاوت وفقاً لذلك.

إنّ المطلب الذي تفرضه الهدايا والخدمات غير حاسم عندما يتعلق الأمر بالمبادلة بالمثل، لكنه حاسم وغير محدود عندما يتعلق الأمر بتجنّب ظلم المُحسِن. فالشخص الذي يثمّن هدية أو خدمة ما بشكل مناسب سيميل إلى المبادلة بالمثل بطريقة ما أو بأخرى، أو على الأقل يعترف بها. لكن ظلم المُحسن لا يتوافق مع تثمين الهدية أو الخدمة بشكل مناسب. وهذا المطلب يمتد إلى أي وسيلة لظلم المُحسن: فالمطلب غير محدود بهذا المعنى.

في المقابل، فإنّ التكريم لا يتطلب مبادلة بالمثل. ومع ذلك، فإنّ تثمين التكريم بشكل مناسب يتطلب شيئاً حاسماً. إنه يتطلب منك الحفاظ على هذا التكريم، أي أن تراعي الرأي الجيد الذي يُعبّر عنه. إذا تمّ تكريمك بوظيفة ما أو مسؤولية ما، بمعنى أنّ اختيار عرض الوظيفة أو المسؤولية عليك يُعبّر عن رأيٍ جيدٍ عنك، وليس رغبةً بإسداء خدمة أو معروف إليك، فإنك تفشل في تثمين ذلك التكريم بشكل مناسب إذا كنتَ لا تميل إلى جعل نفسك تستحق ذلك، مهما فعلْت غير ذلك. يبدو أيضاً أنّ تثمين التكريم بشكل مناسب لا يفرض أي مطالب إضافية. إذا كنتُ أتراخى في العمل، فإنّ ذلك عادة ما سيُظهِر فشلاً في تثمين الرأي الجيد لربّ عملي. لكن إذا علمتُ أنّ الرأي الجيد يقتصر على مواهبي، لا على أخلاقيات العمل الخاصة بي، فعندئذ لا يمكن أن أُتهَم عند التراخي في العمل بالفشل في تقدير رأيهم الجيد.

4. خيانات الثقة: التفسير

لقد حددتُ شكلاً من الثقة يمنح تكريماً ما. هل هذا أيضاً هو شكل الثقة الذي يمكن خيانته؟ سأبدأ بتقييم جوهر هذا التفسير قبل الانتقال إلى شكل الالتزام الذي ينتج عنه. كما رأينا سابقاً، إذا كانت الثقة العلاجية هي الثقة الوحيدة التي يمكن خيانتها، فإنّ هذا من شأنه أن يُفضي إلى تفسير تنقيحي للغاية لخيانات الثقة.

إنّ الثقة العلاجية هي شكل غير معتاد من الثقة. بيدَ أنّ الثقة التي تنطوي على توقُّع الجدارة بالثقة ليست غير شائعة. في الواقع، كما أسلفت، هنالك عدد من الكتّاب الذين يجادلون بأنّ الثقة التي تنطوي على توقُّع الجدارة بالثقة هي النوع الأصيل الوحيد من الثقة.

إنّ فكرة أننا، في خيانة الثقة، نفشل في مراعاة المطلب الذي يفرضه التكريم هي أيضاً فكرة جذابة. عندما نُضيف هذه الشكوى، 'لقد وثقتُ بك'، إلى شكوى ما حول الظلم، فقد يكون جزء مما نقصده أحياناً أنّ الظلم كان أكثر ضرراً بسبب بعض قابليات الطعن المرتبطة بثقتنا. لكن يمكن أيضاً فهم شكوى 'لقد وثقتُ بك' بوصفها رد فعل على نوع خاص من الأذى. فنحن لدينا شعور، عندما تُخان ثقتنا، بأنّ رأينا الجيد قد عومل بازدراء أو تُنُصِّل منه. وكما أسلفتُ سابقاً، إنّ تثمين رأينا الجيد بشكل مناسب ليس مسألة اهتمام برأينا الجيد من خلال اعتباره مرغوباً به والحرص على المحافظة عليه. إذا كان الشخص الموثوق به قد بذل جهداً كبيراً ليُخفي عنا حقيقة أنه فشل في التصرّف وفق النحو الموثوق به، أو بعد الفشل في التصرّف وفق النحو الموثوق به بذلَ جهداً لاستعادة رأينا الجيد، فإنّ هذا يمكن أن يُثبِت أنه يُثمّن رأينا الجيد بمعنى الحرص على الحفاظ عليه أو استعادته. لكنّ هذا لن يخفف من النوع الخاص من الأذى الناجم عن الفشل في مراعاة الثقة. إنّ تثمين رأينا الجيد بشكل مناسب يشترط الحفاظ عليه. ويمكن تثمينه بشكل مناسب في هذه الطريقة حتى لو كان الشخص الموثوق به لا يهتم بالحفاظ عليه. قد يسعى الشخص إلى الارتقاء إلى مستوى رأينا الجيد، دون عناء إخبارنا أو حتى يسمح لنا عن لامبالاة بتشكيل الانطباع الخاطئ أنّ رأينا الجيد كان غير مسوَّغ.

لذا، أعتقد أنّ جوهر هذا التفسير ــ أنّ خيانة الثقة تنحصر في الفشل في مراعاة التكريم الممنوح بواسطة الثقة ــ مقبول. لكنّ التفسير المرْضي لخيانات الثقة يجب أن يؤدي أيضاً إلى التزامات من الدرجة-الثانية مع الشكل الصحيح. هل الأمر كذلك؟ إنّ الالتزام بتثمين هذا الشكل من الثقة على نحو مناسب من خلال الحفاظ على التكريم الذي يُعبِّر عنه هو خاص. فقط الشخص الموثوق به هو من يمكن أن

يكون عليه هذا الالتزام، لأنّ الشخص الموثوق به هو المتلقّي الوحيد لهذا التكريم. والشخص الموثوق به لا يكون تحت هذا الالتزام إلا أمام الواثق، لأنّ الواثق هو الذي يكرِّم الشخص الموثوق به. كما أنّ الالتزام قائم على-الثقة أيضاً، بمعنى أنّ الالتزام لن يوجد إلا بسبب الثقة وبشكل خاص عناصر الثقة التي تميزه عن المواقف ذات الصلة. توقّع الجدارة بالثقة هو أمر ضروري. بدونه، ليس هناك تكريم كي تتم مراعاته.

كما أنه يقوم على-المعرفة أيضاً. ليس هنالك أذى في الفشل في مراعاة تكريمٍ ما لم يُدرِك المرء أنه قد تم منحه إياه. والآن، بالنظر إلى أنّ هذا الشكل من الثقة لا يتطلّب فقط توقُّع أنّ الشخص الموثوق به لن يظلمنا، بل كذلك أنه لا يزال لن يظلمنا حتى لو اختلف الموقف من عدة طرق، فلن يكون من الواضح دائماً هل نحن محل ثقة أم لا. فحقيقة أنّ الواثق لا يراقب الشخص الموثوق في الواقع أو يقيده ليست حاسمة. إذ يمكن أن يفشل الواثق في المراقبة أو التقييد لأنه يرى أننا نميل على نحو جدير بالاعتماد إلى عدم إلحاق الضرر بأنفسنا، أو يمكنه أن يفشل في المراقبة أو التقييد لأنه لا يعتقد أنّ الموقف يستدعي ذلك، حتى أثناء التفكير في أنه لو كان الموقف مختلفاً بطرق غير مهمة أخلاقياً، فإنّ المراقبة أو التقييد سيكون لهما مغزى. في حالة المقربين، أعتقد أننا غالباً ما نعرف هل نحن موثوق بنا وكيفية ذلك، لأنه كان لدينا العديد من التفاعلات. لكن في التفاعلات ذات المرة الواحدة، كتلك التي بين الغرباء، قد يكون الأمر أننا لا يمكن أن نعرف أننا موثوق بنا ما لم تكن هناك، في الموقف الفعلي، مغريات وفُرَص واضحة للتقصير والواثق يتوقع منا النجاح في احترام الالتزام رُغمَ هذه المغريات والمشتتات.

كما سيكون الالتزام أيضاً التزاماً بالتصرّف وفق النحو الموثوق به تحديداً. يصوِّر شكل الثقة الشخص الموثوق به بوصفه تحت التزام من الدرجة الأولى بالقيام بـ ع. إنّ التكريم في الثقة هو على وجه التحديد توقّع الجدارة بالثقة فيما يتعلق بهذا الالتزام. لذا، فإنّ مراعاة هذا التكريم هي مسألة احترام هذا الالتزام. افترض أن سارة تَعِد أندي أنها ستُطعم فئرانه وكذلك تَعْلَم أنّ أندي يثق بها في الوفاء بوعدها.

أي فشل في الوفاء بهذا الوعد، حتى مع الإشعار في الوقت المناسب، سيَنتهك هذا الالتزام ذا الدرجة-الثانية لأنّ هذا سيضرّه، وفي وثوقه بسارة، فإنه يكرِّمها بأن يتوقّع أنها لن تضرّه.

إنّ تفسير الخيانات من خلال جحود الهدية أو الخدمة المقدَّمة بواسطة الثقة العلاجية كان أيضاً قادراً على إنتاج التزام قائم على-الثقة محدد بالتصرّف وفق النحو الموثوق به. لكنه يُخفق في شرط الحصرية لأنه يؤدي إلى الالتزامات إضافية إلى جانب الالتزام بالتصرّف وفق النحو الموثوق به. إنّ تفسير خيانات الثقة من خلال جحود التكريم الممنوح بواسطة الثقة ينجح عندما يُخفق التفسير من خلال جحود الهدية أو الخدمة الممنوحة بواسطة الثقة. إنّ التكريم الممنوح بواسطة توقّع الجدارة بالثقة من شخص مرتبط بالتزام خاص هو التكريم الذي يكون محدوداً في النطاق. والمطلب هو فقط مراعاة هذا التكريم الخاص. ستكون سارة جاحدة للتكريم الممنوح بواسطة توقّع أندي أنها جديرة بالثقة فيما يتعلق بالتزامها الوعدي إذا لم تُثمِّن هذا التكريم بشكل مناسب من خلال مراعاته. لكن في السرقة منه أو ظلمه بأي طريقة أخرى، لن تُظهِر بذلك أنها فشلت في تثمين هذا التكريم المحدود بشكل مناسب.

الختام

لقد أشرت إلى سبب اعتقادي أنّ جوهر هذا التفسير لخيانات الثقة مقبول. فالالتزام الناتج عن هذا النوع من الثقة يلبّي أيضاً الشروط الرسمية اللازمة. وعند تحديد هذه الشروط في الأصل، تركت سؤالين مفتوحين. أحدهما كان هل يمكن للثقة في بعض الأحيان أن تُنشئ التزامات من الدرجة-الأولى أم أنها قادرة فقط على إنشاء التزامات من الدرجة-الثانية، التي تناولتها سابقاً. والسؤال الآخر كان هل يجب الدعوة إلى الثقة أو قبولها قبل أن تتمكّن من إنشاء التزام ما، وهو ما سأناقشه الآن.

لاحظ أنني كنتُ قد وصفتُ الالتزام القائم على الثقة بأنه خاص، حتى دون

فعل الدعوة أو القبول من الشخص الموثوق به. يكون الالتزام خاصاً إذا كان من المستحيل على أي شخص آخر أن يمتلكه، وبما أنّ الشخص الموثوق به هو الشخص الوحيد المكرَّم بواسطة الثقة، فهو الوحيد الذي يمكنه أن يمتلك هذا الالتزام. تتمثل إحدى المخاوف في أنه إذا كان من الممكن أن يُشرّع الواثق التزاماً جديداً من جانب واحد، فسيكون ذلك غير متوافق مع حالة الشخص الموثوق به بوصفه مكافئاً أخلاقياً (van der Vossen 2015: 65-7). لكن لا أظن أنّ هذا القلق يصح في حالة هذا الالتزام القائم على الثقة. [لأنه] أولاً، نظراً إلى أنّ شكل الثقة الذي يُنشئ هذا الالتزام يتضمن توقّع الجدارة بالثقة، فلا يمكن للواثق أن يقرر الثقة. وبذلك، حتى لو لم يستطع الشخص الموثوق به رفض هذا الالتزام، فإنّ هذا لا يجعل التزامات الشخص الموثوق به خاضعة إلى إرادة الواثق. ثانياً، إنّ الالتزام القائم على الثقة هو التزام من الدرجة-الثانية، مما يعني أنه يرث محتواه من التزام موجود مسبقاً. قد يُنشئ الواثق التزاماً جديداً قائماً على الثقة، لكن بما أنه يتداخل مع الالتزام السابق، فلا يوجد فرض جديد. بسبب هذا، فإنّ الشخص الموثوق به لا يحتاج إلى الحماية التي سيمنحها اشتراط الالتزام القائم على-الثقة بناءً على دعوته أو قبوله. لذلك، ما دام الشخص الموثوق به تحت الالتزام المسبق حقاً الذي تصوِّره الثقة، فإنّ الثقة هي التكريم الذي لا يمكن رفضه[24]

* * *

(24) أشكر بول فوكنر، ديفيد أوينز، توماس سبمسون على تعليقاتهم القيّمة على المسودات السابقة؛ وأشكر مارسيلو ديبيلو على المناقشة المفيدة؛ وأشكر الجمهور في سلسلة أوراق Mount Sinai في الأخلاق وعلم النفس الأخلاقي، المنظَّمة بواسطة ندى جليغوروف، حيث قدّمتُ هناك نسخة سابقة من هذا الفصل.

References

Baier, Annette. 1986. Trust and Antitrust. *Ethics* 96(2): pp. 231-60.
Cogley, Zac. 2012. Trust and the Trickster Problem. *Analytic Philosophy* 53(1): pp. 30-47.
D'Cruz, Jason. 2015. Trust, Trustworthiness, and the Moral Consequence of Consistency. *Journal of the American Philosophical Association* 1(3): pp. 467-84.
Faulkner, Paul. 2011. *Knowledge on Trust*. Oxford: Oxford University Press.
Friedrich, Daniel, and Nicholas Southwood. 2011. Promises and Trust. In *Promises and Agreement: Philosophical Essays*, ed. Hanoch Sheinman. Oxford: Oxford University Press.
Frost-Arnold, Karen L. 2008. The Epistemological Importance of Trust in Science. PhD dissertation, University of Pittsburgh.
Harding, Matthew. 2011. Responding to Trust. *Ratio Juris* 24(1): pp. 75-87.
Hawley, Katherine. 2014. Trust, Distrust and Commitment. *Noûs* 48(1): pp. 1-20.
Hieronymi, Pamela. 2008. The Reasons of Trust. *Australasian Journal of Philosophy* 86(2): pp. 213-36.
Holton, Richard. 1994. Deciding to Trust, Coming to Believe. *Australasian Journal of Philosophy* 72(1): pp. 63-76.
Horsburgh, H. J. N. 1960. The Ethics of Trust. *Philosophical Quarterly* 10(41): pp. 343-54.
Jones, Karen. 1996. Trust as an Affective Attitude. *Ethics* 107(1): pp. 4-25.
Jones, Karen. 2004. Trust and Terror. In *Moral Psychology: Feminist Ethics and Social Theory*, ed. Peggy DesAutels and Margaret Urban Walker, pp. 3-18. Oxford: Rowman & Littlefield.
Jones, Karen. 2012. Trustworthiness. *Ethics* 123(1): pp. 61-85.
Keren, Arnon. 2014. Trust and Belief: A Preemptive Reasons Account. *Synthese* 191(12): pp. 2593-615.
McGeer, Victoria. 2008. Trust, Hope and Empowerment. *Australasian Journal of Philosophy* 86(2): pp. 237-54.
McLeod, Carolyn. 2002. *Self-Trust and Reproductive Autonomy*. Cambridge, MA: MIT Press.
Nickel, Philip J. 2007. Trust and Obligation-Ascription. *Ethical Theory and Moral Practice* 10(3): pp. 309-19.
O'Neil, Collin. 2012. Lying, Trust, and Gratitude. *Philosophy & Public Affairs* 40(4): pp. 301-33.
Owens, David. 2012. *Shaping the Normative Landscape*. Oxford: Oxford University Press.
Pettit, Philip. 1995. The Cunning of Trust. *Philosophy & Public Affairs* 24(3): pp. 202-25.
Pink, Thomas. 2009. Promising and Obligation. *Philosophical Perspectives* 23(1): pp. 389-420.
Shiffrin, Seana V 2011. Immoral, Conflicting and Redundant Promises. In *Reasons and Recognition: Essays on the Philosophy of T.M. Scanlon*, ed. R. Jay Wallace, Rahul Kumar, and Samuel Freeman. Oxford: Oxford University Press.
Simpson, Thomas W. 2012. What Is Trust? *Pacific Philosophical Quarterly* 93(4): pp. 550-69.
Van der Vossen, Bas. 2015. Imposing Duties and Original Appropriation. *The Journal of Political Philosophy* 23(1): pp. 64-85.
Walker, A. D. M. 1988. Political Obligation and the Argument from Gratitude. *Philosophy & Public Affairs* 17(3): pp. 191-211.
Walker, Margaret U. 2006. *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*. Cambridge: Cambridge University Press.

الفصل السادس

’لكنني كنتُ أُعوِّل عليك!‘

كارن جونز

إنّ هدف هذا الفصل هو فهم الحالة المعيارية للشكوى، ’لكنني كنتُ أُعوِّل عليك!‘، حيث لا يمكن اختزال هذه الشكوى أو الاستعاضة عنها بشكاوى أخرى قريبة مثل ’لكنَّك وعدتَني!‘ أو ’كيف يمكنك أن تكون قاسياً للغاية!‘

هل تؤدي التعويلات المعقولة (بمعنى ما لم يُفسَّر بَعد) إلى ظهور توقعات معيارية مشروعة وإذا كان الأمر كذلك، فبفضل أي معيار أو معايير داعمة، أو من أي نوع معياري؟

هنالك العديد من الأسباب التي تُرغِّبك في فهم أفضل للقوة المعيارية لهذه الشكوى، بما في ذلك المجموعة المتنوعة من السياقات التي من المحتمل أن نكون فيها عرضة لها، والطريقة التي يتم فيها استخدام إشعارها الاتقائي ’أنا أُعوِّل عليك‘ لدعم الفاعلية، وحقيقة أنّ إمكانية الطعن تجاهها تُحدد حالاتٍ نكون فيها قد تجاوزنا مجرّد تحشيد الفاعلية إلى تكوين ’نحن‘ أصيلة. لكنني سأُجادل بأنّ السبب الرئيسي للاهتمام بها هو كونها الشكوى المميزة لأولئك الذين يعتقدون أنّ ثقتهم تمّت خيانتها. وبذلك، من خلال الوصول إلى فهم ما إذا كانت تمتلك الشكوى قوة معيارية، وإذا كان كذلك فمتى ولماذا، فيمكننا أن نستكشف شكل ومصدر وقوة المعايير المركزية التي تحكم الثقة والجدارة بالثقة[1] يُضفي الكثير طابعاً أخلاقياً

---

(1) هل سيمنح تتبّع المعايير التي تحكم استعمال الشكوى ’لكنني كنتُ أُعوِّل عليك!‘ تعييناً =

على تلك المعايير ويحلّلون الثقة بوصفها تُسنِد، أو حتى تسوِّغ، التزاماً بالكون جديراً بالثقة (Lagerspetz 1998; Nickel 2007) ويرون الجدارة بالثقة بوصفها تتطلب نزاهة أخلاقية أو تعهّداً بِقِيَم يمكن الدفاع عنها من الناحية الأخلاقية (MacLeod 2002; Potter 2002). سأُجادل، ضد هذه الخطوات المؤخلِقة، بأنّ معايير الثقة والجدارة بالثقة لا تكون أخلاقية بحد ذاتها، وتكون لديها أرجحية الاستقرار بصعوبة مع القيم الأخلاقية، وتتطلّب تنظيماً أخلاقياً خارجياً.

يستمر الفصل على النحو التالي: يفكِّك القسم الأول السؤال ويوضِّح سبب أهميته. أما القسم الثاني فيفحص رافضاً محاولة سكانلون تأسيس القوة المعيارية للشكوى على مبدأ أخلاقي يحثنا على الاهتمام بالتوقعات التي نقود الآخرين إلى تشكيلها حول ما سنفعله. سأُجادل بأنه لا يوجد مثل هذا المبدأ الأخلاقي. يقترح القسم الثالث أساساً بديلاً للقوة المعيارية لشكوى 'لكنني كنتُ أُعوِّل عليك' فقوتها، عندما تمتلكها، تنبع من الاهتمام المُلِح الذي نتمتع به بوصفنا مخلوقات محدودة تأملية اجتماعية في كوننا قادرين بشكل مباشر على تجنيد فاعلية الشخص الآخر. إنّ هذا الاهتمام هو الذي يمنح مفهوميّ الثقة والجدارة بالثقة دورهما المفاهيمي المميز. فمعايير الجدارة بالثقة لا يمكن اختزالها إلى معايير أخلاقية وتكون لديها أرجحية الاستقرار بصعوبة مع المطالب الأخلاقية. من خلال استغلال التشابه البنيوي مع الصداقة، سأُجادل بأنها، مع ذلك، تمتلك بالفعل قوة معيارية أصيلة. في القسم الرابع والأخير، سأبدأ مهمة تعيين معالم تلك المجموعة الفرعية من المعايير التي تحكم الجدارة بالثقة والثقة المعقولة والتي تكشف عن نفسها فيما نعتبره ردوداً مقبولة على شكوى 'لكنني كنتُ أُعوِّل عليك'

= كاملاً للمعايير التي تحكم الثقة والجدارة بالثقة؟ على الأغلب لا، لكنني لا أُعالج هذا السؤال هنا، وهذا هو السبب في أنّ أطروحتي تقتصر فقط على أنه من خلال تتبّع قوة هذه الشكوى المميزة، يمكننا الوصول إلى فهم المعايير المركزية التي تحكم الثقة والجدارة بالثقة.

1. أهمية الشكوى

أن تُعوّل على شيء ما أو شخص ما يعني أن تُضمِّن في خططك وأهدافك توقُّعاً أنه، إذا كان مخطئاً، فإنك تخاطر بأن تُترك أسوأ مما كنتَ ستصبح عليه. يرتبط التعويل بمفهوم التوقّع التنبؤي، أو توقُّع أنّ (Hollis 1998)، لكنّ امتلاك توقع تنبؤي ليس ضرورياً ولا كافياً للتعويل على شيء ما أو شخص ما. يمكن أن يُقابَل انهيار التوقعات التنبؤية بمفاجأة فحسب، أو حتى مفاجأة سارّة. لكنّ الأمر ليس كذلك عندما تفشل الأشياء التي نعوّل على تحققها في الوقوع. يأتي هذا الفشل، بحكم التعريف، مع تكلفة وبالتالي يقابله خيبة أمل، أو إحباط، أو خذلان، أو ـ في الحالات التي يكون فيها ما نعوّل عليه هو فاعلية الشخص الآخر وعلاقتنا هي علاقة ثقة ـ مشاعر خيانة. يمكنني أن أُعوّل على تحقق شيء ما حتى عندما أفتقر إلى التوقّع التنبؤي أنه سيحدث. قد لا يكون لدي خيار سوى التعويل على شيء ما أو شخص ما على الرغم من الشك الجسيم. فعلى سبيل المثال، قد أُخطط لهروبي من النار بناء على افتراض أنّ الحبل، وإن كان قديماً وبالياً على ما يبدو، سيتحمّل وزني على الرغم من ذلك، لأنّ احتمالية الموت من السقوط أفضل من يقين الموت من اقتراب النار. ومع ذلك، يبدو أنه ما دمتُ منخرطاً في التخطيط وليس مجرّد الخيال، فلا يمكنني التعويل على شيء ما أنا متأكد تماماً أنه لن يتحقق[2] تماماً مثلما أنّ التعويلات يمكن أن تكون مفروضة بالقوة فيمكن أن تكون أيضاً غير معروفة. قد لا نُدرك أحياناً ما كنا نعوّل عليه إلا عندما لا يحدث وتتحطّم خططنا.

إنّ الشكوى المميزة التي أرغب بفهمها هي الشكوى المقدَّمة فقط فيما يخصّ مجموعة فرعية من التعويلات الفاشلة، تلك التي تتضمن الزملاء الفاعلين. لكن من

(2) قارِن (65 :1994) Holton عن الاعتماد أمام الشك. هل التعويل هو مجرد اعتماد؟ ربما وفق بعض طرق فهم الاعتماد. ومع ذلك ترتبط فكرة الاعتماد بشكل وثيق بالفعل ـ فعلى ما يبدو يمكنني أن اختار الاعتماد، على أيٍ كان ما أُؤمن به، ببساطة، في مثالنا، من خلال الإمساك بالحبل والقفز. إنّ المفهوم الذي أُحاول التقاطه يرتبط بالتروّي والتخطيط بطريقة لا يبدو فيها الاعتماد كذلك.

المثير للاهتمام أنّ الشكوى أو إشعارها الاتقائي، 'أنا أُعوِّل عليك!'، يمكن توجيههما نحو الفاعلين، مثل الأطفال الصغار، الذين لا يمتلكون حتى الآن القدرات التي تناسبهم لتحمّل المسؤولية، لكن يمتلكون إمكانية تطوير مثل هذه القدرات. من الناحية التنموية، يُعدّ الإشعار الاتقائي جزءاً مهماً من الدعم الذي يدخل في تشكيل ـ والحفاظ على ـ قدرتنا على الجدارة بالثقة والفاعلية المسؤولة بشكل عام. تأمل في المثال الشائع لطفلة صغيرة يقال لها، 'أنت الآن فتاة كبيرة وأُمّك تعوِّل عليك' من خلال معاملة الأطفال بهذه الطريقة، تقدِّم الأُم لهم صورة عنهم بوصفهم مؤهلين وجديرين بالثقة التي توضع فيهم. تلك الصورة ــ عن شيء لا يكون فعلياً بعد، بل مؤكداً بوصفه إمكانية للطفل ــ تُحفِّزه على مراعاة التوقعات المعلَّقة عليه (McGeer 2008). كما أنّ الإشعار الاتقائي ليس موجَّهاً إلى الشباب فحسب. فإشعار الناس بأننا نعوِّل عليهم يمكن أن يُحمِّس الفاعلين الذين نخشى أن تَضعف إرادتُهم وتُمهِّد الاستجابةَ لحقيقة اعتمادنا على أولئك الذين قد يُشير سجلهم السابق إلى أنّ التعويل عليهم محفوف بمخاطر لا داعي لها.

إنّ الدور الذي تلعبه الشكوى، 'لكنني كنتُ أُعوِّل عليك!'، وإشعارها الاتقائي في إنشاء فاعلية الآخرين والحفاظ عليها هو سبب كاف لكي تحظى بالاهتمام لفهم متى يكون لها قوة معيارية ومن أين تأتي تلك القوة، لكنه ليس السبب الوحيد. يوفِّر الانتشار الصِرف لإمكانية هذه الشكوى أو إشعارها الاتقائي أسباباً إضافية. فيمكن أن تُقدَّم في السياقات التي تتضمن أياً مما يلي النشاط المشترك، النية الجماعية، الاتفاقيات المتعلقة بكيفية 'قيامنا' بالأمور هنا، وحتى التغيرات المفاجئة في أنماط سلوكنا المعروف عنها أنها معروفة. إنّ إمكانية تقديم مثل هذه الشكوى هي السمة المميزة لأي حالة نفترض فيها أننا نمتلك 'نحن' أصيلة بدلاً من مجرّد تحشيد للفاعلية. ومن ثمّ فإنّ فِهم ما إذا كانت تمتلك قوة معيارية، وإذا كان الأمر كذلك، فمتى ولماذا، هو أمر أساسي في فِهم المسعى الجماعي بحق بأشكاله المختلفة. كما أنها سمة مميزة أيضاً للعلاقات التي من المفترض أنها ليست إكراهية، كما يتضح من خلال التفكّر في غرابة استخدام السيّد لها تجاه عبد غير منصاع.

لدي اهتمام آخر، مدفوعٌ-بنظرية، في فهم القوة المميزة للشكوى. وفق نظريتي المفضّلة، نظرية 'التعويل' للثقة والجدارة بالثقة، إنّ السبب المميز الذي يستجيب له الجدير بالثقة هو حقيقة أنّ الآخرين يعوِّلون عليه؛ وتشمل الثقة بدورها، من بين الأمور الأخرى، توقّع مثل هذه الاستجابة (Jones 2010; 2012؛ القسم الثالث أدناه). وفق نظرية التعويل للثقة والجدارة بالثقة، إنّ سؤال القوة المعيارية لمطالب الكون جديراً بالثقة أو سؤال مَنْ قد يفرضها على نحو مناسب تجاهه يرقى إلى سؤال متى تمتلك الشكاوى ضد أولئك الذين يخذلوننا قوة معيارية ولماذا. إنّ العلاقة بين الشكاوى المشروعة للوهلة الأولى من عدم الاستجابة للاعتمادية والثقة ستُصبح أكثر وضوحاً في القسم التالي عندما أدرس اقتراح سكانلون، الذي يفشل في التمييز، كما يجب، بين الثقة ومجرّد الاعتماد.

2. تفسير سكانلون للقوة المعيارية لعبارة 'لكنني كنتُ أُعوِّل عليك!'

في الأدبيات، إنّ الشيء الأقرب إلى المناقشة الصريحة للقوة المعيارية للشكوى، 'لكنني كنتُ أُعوِّل عليك'، يمكن العثور عليه في اقتراح سكانلون للمبادئ التي يجب أن تحكم إنشاء التوقعات لدى الأشخاص الآخرين فيما يتعلق بما سيفعله المرء في السياقات التي سيعاني فيها من خسارة إذا اعتمد عليهم. هذه هي الحالات التي يعوِّل فيها الآخر علينا، وبذلك، إذا كان سكانلون محقاً، فإنّ هذه المبادئ ستحدِّد حالاتٍ يكون فيها لشكوانا قوة معيارية. وفق تفسير سكانلون، إنّ قوة الشكوى أخلاقية، لأنّ الشكوى، عندما تكون مشروعة، فإنها ترتكز على تلك المبادئ التي تحكم إنشاء مثل هذه التوقعات التي تكون جزءاً مما ندين به لبعضنا بعضاً. يحدد سكانلون المبادئ التالية:

> **المبدأ D**: يجب على المرء توخّي الحذر الواجب حتى لا يقود الآخرين إلى تكوين توقعات معقولة لكن خاطئة عن ما سيقوم به عندما يكون هناك سبب للاعتقاد بأنهم سيعانون من خسارة كبيرة نتيجة الاعتماد على تلك التوقعات.

> **المبدأ L**: إذا قاد المرء عن قصد أو إهمال (أي منتهكاً المبدأ D) شخصاً ما إلى توقُّع أنه سيتّبع مساراً معيناً لفعل X، ولديه سبب للاعتقاد بأنّ ذلك الشخص سيعاني من خسارة كبيرة نتيجة هذا التوقّع إذا لم يتّبع X، فيجب عليه أن يتخذ خطوات معقولة لمنع تلك الخسارة (Scanlon 2003: 239-40).

تذكّر، أنه وفقاً لسكانلون، نحن نختبر هل الفعل صحيح أم خاطئ من خلال معرفة هل سيكون: 'مسموحاً به بموجب مبادئ لا يمكن رفضها على نحو معقول من الأشخاص الذين تحفّزوا لإيجاد مبادئ لتنظيم السلوك بحيث لا يمكن للآخرين، الذين تحفّزوا على نحو مماثل، رفضها على نحو معقول' (Scanlon 1998: 4). يجب أن تكون المبادئ، حسب عبارة بيتيت، 'غير قابلة للمقاومة تعاقدياً' (Pettit 2000: 149). للتحقق مما إذا كان المبدأ يلبّي اختبار عدم إمكانية المقاومة من الناحية التعاقدية، نحدد أولاً أسباب امتلاك مثل هذا المبدأ ومن ثم نتساءل، هل يمكن، مع ذلك، رفض هذا المبدأ على نحو معقول؟

إليك حجة سكانلون التي تحابي مبدأ D موجزة على نحو لافت: 'تنحصر صحته فقط في حقيقة أنه يمكن للمرء على نحو معقول أن يرفض منح الآخرين امتياز تجاهل تكاليف التوقعات التي يقودونه إلى تشكيلها' (Scanlon 2003: 239). لا يُحقَّق في أي أسباب محتملة قد نسمح على أساسها للآخرين بتجاهل تأثيرات التوقعات التي يُنشئونها. لكن مثل هذه الأسباب من السهل العثور عليها؛ في الواقع، كثيراً ما يُعفي بعضنا بعضاً من أي مساءلة عن الفشل في استيفاء الفئة المهمة من التوقعات التي قُدْنا الآخرين إلى تشكيلها. خذ بعين الاعتبار تداول الأسهم وبعض الألعاب الأخرى الصفرية المكسب. يحدث تداول الأسهم في سياق توقعات تدور حول كيف سيتصرف الآخرون، كما هو الحال بالنسبة للقرارات المتعلقة بوقت استخدام ملاعب التنس إذا كنت تحبّذ أن تجدها غير مزدحمة، وما إلى ذلك. يمكن أن تكون هذه التوقعات مؤسَّسة جيداً من الناحية الإبستمولوجية على استنتاجات قوية حول ما سيفعله الآخرون على أساس السلوك السابق أو الدراية بأسباب تصرّفهم. لا يقتصر الأمر فقط على أنّ الآخر يمكنه أن يُشكِّل

اعتقاداً قابلاً للتسويغ حول ما يُحتمَل أن نقوم به، بل نُميِّز أنه من المحتمل أن يشكِّلوا مثل هذه التوقعات ويقوموا بتضمينها في خططهم بطرق تهم نجاحهم. ومع ذلك، لا نعتبر أنفسنا مُلزَمين بتحذيرهم إذا كنا ننوي التصرّف بخلاف ما هو متوقّع. على أية حال، فإنّ السياق هو الذي ينفِّذ فيه كل منا عمله. على الرغم من أنّ الآخرين يعوِّلون علينا، ليس هنالك توقُّع إضافي بأننا سنستجيب لحقيقة تعويلهم علينا. نحن **نعتمد** على سلوك الشخص الآخر، لكن لا **نثق** بأنه سيتصرّف على ذلك النحو.

إذا فشلَ المبدأ D في اختبار عدم إمكانية المقاومة التعاقدية، فإنّ المبدأ L، الذي يفترض مسبقاً D، يفشل أيضاً. يُشير مثال تداول الأسهم إلى أنّ المبدأ D مستدعى على نحو واسع للغاية لأنه يوصي بالجدارة بالاعتماد بدلاً من الجدارة بالثقة، والجدارة بالاعتماد ليست شيئاً يمكننا أن يطلبه بعضنا من بعض. الحل البسيط الذي يقدِّم نفسه: مراجعة D، وتقييده، بحيث يُصبح مبدأ يوصي بالجدارة بالثقة.

> **المبدأ RT**: يجب أن يتوخّى المرء الحذر الواجب حتى لا يقود الآخرين إلى تشكيل توقعات معقولة لكن خاطئة حول كفاءته ورغبته في الاستجابة لحقيقة اعتماديتهم عندما يكون هناك سبب للاعتقاد بأنهم سيعانون من خسارة كبيرة نتيجة الاعتماد على تلك التوقعات.

سأُطلق على هذا المبدأ، **مبدأ RT**، لأنه مبدأ يوصي بما حددته في موضع آخر بأنه الجدارة الغزيرة بالثقة:

> **يكون ب جديراً بالثقة بغزارة بالنسبة إلى أ فقط في حالة**: (1) ب مستعد وقادر على نحو جدير بالاعتماد على أن يوصل إلى أ تلك النطاقات التي يكون فيها ب مؤهَّلاً وسيأخذ حقيقة أنّ أ يُعوِّل عليه، إذا كان أ يقوم بذلك، على أنه سبب مقنع للتصرّف على النحو الذي يُعوَّل فيه عليه و(2) هنالك عدد غير بسيط من النطاقات المركزية نسبياً التي سيكون فيها ب مستجيباً لحقيقة اعتمادية أ على النحو المحدد في (1).

تتطلب فكرة الجدارة الغزيرة بالثقة مزيداً من التوضيح. فبوصفنا مخلوقات اجتماعية محدودة، نرغب بأن يكون هناك فاعلون آخرون يمكن أن يوافقونا عن طيب خاطر في اعتمادنا؛ أي، الفاعلون الذين سيكونون مستجيبين لحقيقة أننا نُعوِّل عليهم في نطاق معين. ومع ذلك، ليس هذا كل ما نريده: معرفتنا ووقتنا محدودان وقد يكون من الصعب تحديد أولئك الذين يتمتعون بالكفاءة والاستعداد للاستجابة لاعتمادنا في نطاق معين. والأفضل من ذلك، إذا كان الناس لا يستجيبون لاعتمادنا في بعض النطاقات المعينة فحسب، بل إذا كانوا يساعدوننا أيضاً عبر تحديد أنفسهم، عن طريق الإشارة إلى أنهم مناسبون، أو غير مناسبين، لنوع معين من الاعتماد من أشخاص مثلنا. إنّ أولئك الذين يخطون هذه الخطوة الإضافية في موافقتنا في اعتمادنا سأُطلق عليهم 'الجديرون بالثقة بغزارة'

هل RT لا يُقاوَم من الناحية التعاقدية؟ في الواقع، لقد أثبتُ ذلك للتو. فبوصفنا مخلوقات اجتماعية محدودة، لدينا مصلحة في الكون قادرين على تجنيد مساعدة الآخرين لتوسيع فعالية فاعليتنا. سيسمح لنا المبدأ RT بالقيام بذلك بأمان لأنه يُخبرنا بأنه يجب على كل منا توخّي الحذر الواجب في مراقبة الطريقة التي يُشكِّل فيها الآخرون توقعات حول تلك المجالات التي سنكون فيها مؤهَّلين ومستعدين للاستجابة لاعتمادهم. عندما يكونون تحت خطر تكوين توقّع أننا إمّا غير قادرين أو غير مستعدين للوفاء، فيجب علينا إيصال إشارة.

هل هنالك، بالرغم من ذلك، أسباب يمكن على أساسها رفض المبدأ على نحو معقول؟ يبدو لي أنها موجودة. أولاً، إنّ المبدأ، بوصفه مبدأً أخلاقياً، يتمتع بطابع عالمي؛ بمعنى، أنه يطلب توخّي الحذر الواجب فيما يخصّ أي متعسّف آخر. في المقابل، تُعرَّف الجدارة-بالثقة الغزيرة بوصفها علاقة بين فردين، أو بين مجموعات من الأفراد. من غير الواضح أنّ الفائدة التي نمتلكها بوجود الآخرين الذين سيساعدوننا في تحديد أين نضع اعتمادنا هي فائدة تمتد عالمياً. نحتاج أن يكون هناك على الأقل بعض من هؤلاء الأشخاص، لكن لا يترتب على ذلك أننا نمتلك سبباً لطلب ذلك من كل واحد.

ثانياً، وبشكل أكثر حسماً، هذا المبدأ متعب **للغاية** وهذا التعب أو العبء هو أساس مُدرَك يمكن للمرء بموجبه أن يرفض المبدأ على نحو معقول (Scanlon 1998: 205). إنّ سكانلون وأولئك الذين تأثروا به (مثل Alonso 2009) لا يقدّرون هذا لأنهم لم يفكروا بشأن كيفية تشكيلنا توقعات حول ما سيفعله الآخرون وبذلك لم يفكروا فيما يتطلبه الأمر لمراقبة تلك التوقعات واتجهوا إلى تلك التي، وإن كانت معقولة، فإننا لن نستوفيها أو لا يمكننا استيفاءها. يحتاج المبدأ إلى اختبار المعقولية في ضوء التفسير الواقعي لتشكيل التوقعات. إنّ قصة كيف نولِّد توقعات عند الآخرين أو ننقضها هي قصة إيصال إشارات وهي قصة معقدة للغاية[3] تعمل عملية إيصال الإشارات عبر آليات من الرسمية (إشهاد) إلى غير الرسمية (الملابس والسلوك). إنها تحدث على خلفية اجتماعية واسعة، بما في ذلك المعايير والفُهوم المشتركة لما يمكن توقعه منهم. هذا يعني أننا دائماً ما نوصل إشارات مسبقاً وما نوصله يتجاوز سيطرتنا، وغالباً بما يكفي، درايتنا. إنّ القدرات المطلوبة للإيصال الجيد عديدة، بما في ذلك القدرات الموجَّهة نحو الذات مثل القدرة على تمييز مناطق كفاءة المرء ومراقبة توافقية التوقعات الجديدة مع التوقعات الحالية، وكذلك القدرات الموجَّهة نحو الآخر مثل القدرة على تمييز التوقعات التي تكون الأنواع المختلفة من البشر عرضة لتشكيلها عنا، وما الذي سيعتبرونه كإشارة، سواء كانت خارجة أو داخلة. بسبب الانغماس الاجتماعي لإيصال الإشارات، هنالك سبب للاعتقاد بأنه من المستحيل أن تكون مرسِلاً جيداً فيما يتعلق بكل المتلقين المحتملين وحتى عبء المحاولة كبير. لهذا السبب، يمكن رفض **مبدأ RT** على نحو معقول على أساس هذا العبء.

قد يُعتقد بأنه إذا كانت المشكلة تكمن في الطريقة التي تتجاوز بها عملية إيصال الإشارات سيطرة كل من المرسِل والمتلقّي، فإنّ الحل يكمن في مبدأ أكثر تقييداً يحكم فقط الإيصال الإشاري القصدي الصريح. تأمل في:

---

(3) للاطلاع على مناقشة أشمل حول إيصال الإشارات، انظر Jones (2012: 74-6). وللاطلاع على الإخفاقات في فهم أو تناول إيصال الإشارات، انظر Jones (2013a).

> **المبدأ E**: يجب على المرء ألّا يخلق عن قصد توقعات خاطئة عند الآخرين حول ما سيفعله، خاصة في السياقات التي يكونون فيها عرضة للتعويل على فعله.

بدلاً من ذلك، في حالة قلقنا من أنّ هذا المبدأ سيستبعد السياقات التي لا يكون فيها الخداع أو الخداع المزدوج مرفوضاً أخلاقياً (تداول الأسهم، ربما؟)، فيمكننا تعديله إلى:

> **المبدأ EIT**: يجب على المرء ألّا يخلق عن قصد توقعات خاطئة عند الآخرين بأنه سيستجيب لاعتمادهم في مجال ما، خاصة في السياقات التي يكونون فيها عرضة للتعويل عليه بكونه مستجيباً.

أُطلق على هذا المبدأ، **المبدأ EIT**، لأنه يرقى إلى قول إنه يجب ألا تستدعي ثقة الآخر بشكل صريح عندما لا تستجيب له مع جدارة بالثقة.

هنالك حجة جيدة مفادها أنّ **المبدأ** EIT يجتاز اختبار سكانلون: فعلى خلاف **المبدأ** RT، لا يكون متعِباً على نحو مفرط وتحقيقه يكون تحت سيطرة الفاعل. والحالة التي تفضِّله قوية على غرار الحالة التي تفضِّل المبادئ التي تستبعد الأفعال المخادعة، لأنها تُحدِّد فئة فرعية من هذا الفعل. ومع ذلك، من الواضح أنّ هذا المبدأ أضعف من أن يؤسس القوة المعيارية لتهمة 'لكنني كنتُ أُعوِّل عليك' أو تذكيرها الاتقائي على أي شيء من قبيل مجموعة الحالات التي نميل فيها إلى تقديمها. فقط في جزء صغير من الحالات، يكون ما نشكو منه نوعاً ما من الخداع، كما يُشير إلى ذلك **المبدأ** EIT. إضافة إلى ذلك، في حالة وجود مثل هذا الخداع، يمكن اختزال الشكوى إلى ـ أو الاستعاضة عنها بـ ـ شكاوى أخلاقية أخرى أكثر شيوعاً، مثل 'كيف تسنّى لك أن تكذب علي!'

فكرة أنّ التهمة، إذا كانت مرتكزة على **المبدأ** EIT، فيمكن اختزالها إلى شكاوى أخلاقية أخرى قد تجعل المرء يشكك في أنها تمتلك أي قوة معيارية مستقلة من الأساس، ذلك أنّ هذه القوة التي لديها دائماً ما تكون مشتقة من

السمات الأخلاقية الأخرى البارزة للوضع. كما أنّ المزيد من التأمل حول مَنْ يوجِّه هذه التهمة نحوه وبأي تأثير يقوّي إثبات الشك. يمكن أن تعمل التهمة إيديولوجياً، وغالباً بما يكفي، على المحافظة على الأنماط الموجودة من السلوك، الأنماط التي تحافظ، في المجتمعات المتصفة بالهيمنة والتبعية ـ وأنا أعتبر أنّ كل المجتمعات البشرية الفعلية متصفة بذلك ـ على علاقات اجتماعية غير عادلة. تأمَّل في المواجهة العادية التالية، الواقعة في سياق يتسم بتقسيم غير متكافئ للأعمال المنزلية: 'لكنك دائماً ما تُحضر الحليب!' الشكوى الضمنية هنا هي أنّ الفشل في إحضار الحليب دون سابق إنذار يرقى إلى خذلان الآخر وبالتالي يكون، على الأقل إلى حد ما، إشكالية أخلاقية. هنالك ديناميكية مألوفة يُناط فيها إلى أي انتظام في السلوك، يكون معروفاً ومعروفاً عنه أنه معروف، توقعات معيارية لا مجرّد توقعات تنبؤية. ولأنك تعرف أنني أعرف أنّ هذا هو ما تفعله بالعادة، فيجب أن تعرف أنني من المرجّح أن أُدرِج في خططي الافتراض الذي مفاده أنك ستفعل ذلك بطرق من الممكن أن تجعلني أتكبّد خسارة إذا لم تفعل ذلك. مع معرفة كل ذلك، إذا فشلتَ في التصرّف وفق النحو الذي أُعوِّل فيه عليك، فأنت تتجاهل اعتمادي وبذلك تكون هدفا ملائماً للشكوى، 'لكنني كنتُ أُعوِّل عليك!' يولِّد التهديد بهذه الشكوى جموداً يفضِّل استمرار الأمور على ما هي عليه الآن. إنه يجعل السلوك 'المحتال' trickster ـ المحاولات المحسوبة والمستترة غالباً لهدم العلاقات الاجتماعية غير العادلة ـ خاضعاً للاستهجان الأخلاقي بقدر ما يُعطِّل هذا السلوك الوضع الراهن وهذا صحيح، حتى لو كانت كل الأشياء التي اعتُبرت معطِّلة لتلك العلاقات هي الأمر الصحيح الذي يجب فعله (Frost-Arnold 2014). لا يمكن تقديم شكوى أخرى مقبولة في هذا السياق وجعل هذه الشكوى تبدو مشبوهة. إذن، ربما تكون الشكوى موضع شبهة كلما ادعّت أنّ لها مكانة مستقلة.

إنّ إظهار أنّ شكاوى الفشل في مراعاة توقعات الآخرين يمكن استعمالها إيديولوجياً لا يُثبِت، بطبيعة الحال، أنها لا تمتلك قوة معيارية أصيلة عندما تُستعمل بشكل صحيح. كما أنني لا أعتبر نفسي قد أثبتُّ أنه لا يوجد خيار أخلاقي لتفسير

تلك القوة متى، أو إذا، امتلكَتها هذه الشكوى. لقد أظهرتُ أنّ الأمر الأقرب للدفاع الذي تمّ تقديمه بالفعل غير فعال. ربما لأنّ الدفاعات الأخرى يمكن أن تعمل بشكل أفضل[4] بدلاً من استباق ما ستبدو عليه تلك الدفاعات الأخرى، والرد عليها بشكل تسلسلي، أقترح توضيح التفسير البديل للقوة التي تمتلكها الشكوى التي لا ترتكز على الأخلاق، بل بالأحرى على مجموعة مميزة من معايير الثقة والجدارة بالثقة التي تُجيب عن الاهتمام المُلِح لدينا في أن يكون هناك أشخاص يمكننا أن نوظِّف فاعليتهم بشكل مباشر لتعزيز فعالية فاعليتنا. وبذلك، فإنّ أي تفسير يُضفي طابعاً أخلاقياً على قوة هذه المعايير يُخطئ بحق اهتمامنا هذا بهم، أو هكذا سأُجادل.

3. التفسير البديل للقوة المعيارية لـ 'لكنني كنتُ أُعوِّل عليك!'

أشرتُ، في السابق، إلى أنّ التذكير الاتقائي باحتمالية الشكوى الوارد في التنبيه، 'أنا أُعوِّل عليك!'، هو جزء روتيني من الطريقة التي ندعم فيها فاعلية الآخرين، سواء كان ذلك دعماً تنموياً، أو دعماً يعزِّز قدرة الفاعلين البالغين وحزمهم[5] نحن نولي اهتماماً بترسيخ الحساسية تجاه حقيقة أنّ الآخرين يعوِّلون علينا ونهتم بالحفاظ عليها. فهي إحدى ممارساتنا الأساسية في 'تكوين-الأشخاص'

(4) قد يسعى عالِم الاخلاق والفضيلة إلى تأسيسه على دعوى أنّ الجدارة بالثقة تُعدّ فضيلة. عندما نُظهر عدم جدارة بالثقة، فإننا نتعرض للاستهجان، تماماً كما هو الحال عندما نتصرف بأسلوب جبان. وقد جادلتُ في موضع آخر بأنّ الجدارة بالثقة ليست فضيلة، لذا أعتبر هذا الخيار مغلقاً (Jones 2012). هنالك مسار واعد بقدر أكبر يتمثل في تأسيس الشكوى على معايير يتم الدفاع عنها إما على أساس قاعدة أو أُسس عواقيبة غير مباشرة للفعل. على الرغم من أنه لا يمكنني الدفاع عن هذه الدعوى هنا، إلا أنني أشك في نجاح مثل هذا التأسيس لأنّ المعايير، حتى بشكل عام، لا تتبع الصالح العام.

(5) ينبغي ألا يكون وجود التشابه هنا مفاجئاً، إذا لم يكن النضج، كما تجادل McGeer (2008)، شيئاً بمجرّد تحققه فإنه يعود إلينا وحدنا. فإنشاء الفاعلية والحفاظ عليها هما عمليتان مستمرتان.

ما سبب ذلك؟ ما هي القيمة أو الفائدة التي تقدِّمها هذه الممارسات وهل تلك القيمة أو الفائدة تُقدَّم بشكل أفضل من خلال التدريب على حساسية محدودة تأتي مع مرشِّح أخلاقي أم من خلال التدريب على حساسية لا تكون مقيدة بهذه الطريقة، وبالتالي حساسية قد تتطلّب تنظيماً أخلاقياً خارجياً، بدلاً من تضمين مثل هذا التنظيم فيها؟ إذا لم تكن تلك القيمة، كما سأُجادل، أخلاقية وبالتالي لا تُقدَّم بشكل أفضل من خلال التدريب على حساسية مرشَّحة، فإنّ معاييرنا للجدارة بالثقة ستتواجد في حالة توتر محتمل مع المعايير الأخلاقية، تماماً كما هو الحال مع معايير الصداقة، بناءً على بعض تفسيرات الصداقة.

دعونا ننتقل بإيجاز إلى قضية معايير الصداقة، التي تُقدِّم قياساً بنيوياً حول كيفية التفكير في معايير الثقة والجدارة بالثقة، وعلاقتها بالمعايير الأخلاقية، ومصدر قوتها المعيارية. افترض أننا أردنا أن نعرف ما هي المعايير التي يجب أن تحكم علاقات الصداقة وكيف تصمد هذه المعايير أمام المعايير الأخرى، مثل المعايير الأخلاقية، أو التحوطية، أو الإبستمية[6] تتمثل طريقة الإجابة عن هذا السؤال في الاستفسار أولاً عن ماهية الصداقة. بمعرفة ذلك، نسأل بعدئذ عن ماهية السمات والمهارات والمعايير التي تمكّننا من أن نكون أصدقاء جيدين. ومع ذلك، لا يمكن أن يقف استفسارنا عند هذا الحد، لأنّ المعايير المحدَّدة لن يكون لها قوة أصيلة إلا إذا كان هناك شيء جيد عن الصداقة ـ بعض النقاط أو الأغراض ذات الشأن لممارسة الصداقة، أو شيء ذو قيمة فيها، يُعتد به بحد ذاته. بالنظر إلى أنّ الصداقة تُؤخذ عالمياً بوصفها أحد مكوِّنات الحياة المزدهرة، فإنّ تمتّع الصداقة بقيمة هو أمر بديهي. ويمكن رفض الجواب عن سؤال 'ما هي' الذي يحلِّل الصداقة بوصفها علاقة لا قيمة لها من أي نوع بناءً على هذا سبب وحده. لكن ليست جميع الأدوار والعلاقات التي تولِّد معايير هي على غرار الصداقة في هذا الصدد. على الرغم من أنه يمكن للمرء أن يكون عبداً أو سَيِّداً جيداً وأنّ هناك معايير فيما يتعلق

(6) للاطلاع على دفاع عن دعوى أنّ معايير الصداقة يمكن أن تتعارض مع معايير إبستمية، انظر Keller (2004).

بالهيمنة والتبعية تمكّن من التفوّق في هذه الأدوار، إلا أنّ الأدوار نفسها فاسدة، وكذلك المعايير التي تتماشى معها. ونظراً إلى أنّ معايير السيّد والعبد تدعم العلاقات التي تفتقر إلى أي قيمة، فإنّ هذه المعايير لا تمتلك قوة معيارية أصيلة[7]

إنّ طبيعة الصداقة وقيمتها هما محل نزاع، مع رؤى تتراوح من تلك التي تتمتع بطابع أخلاقي للغاية، ترى الصداقة بوصفها فضيلة دعم، إلى تلك التي تخلو من الطابع الأخلاقي على نحو صارم، ترى الصداقة بوصفها نوعاً من الحميمية أو التآلفية التي يمكن تحقيقها من خلال الانفتاح على مصالح الفرد وفاعليته الموجَّهة بواسطة الآخر (Cocking & Kennett 2000). من الممكن أيضاً أن تكون هناك مواقف متوسطة. وفق رؤى النوع الأول، ليس هنالك توتّر بين الصداقة والأخلاقية، لأنّ الصداقة نفسها لها قيمة **أخلاقية**، لذا، فإنّ الصراعات المحتملة بين، على سبيل المثال، ما ندين به للأصدقاء وما ندين به للغرباء هي صراعات بين قيم أخلاقية متنافسة يمكن حسمها داخل الأخلاق (إذا كانت كذلك ـ فأنا لا أقصد اتخاذ موقف ما بشأن إمكانية وجود معضلات أخلاقية أصيلة). وبالمثل، فإنّ أفعال الصداقة هي أفعال أخلاقية، ولا يمكن للمرء أن يكون صديقاً جيداً دون أن يكون شخصاً جيداً أيضاً.

في المقابل، وفق رؤية النوع الأخير، هنالك احتمالية للتوتّر بين الصداقة والأخلاق، لأنّ قيمة نوع العلاقة التآلفية التي تجعلها الصداقة ممكنة ليست بحد ذاتها قيمة أخلاقية ـ مثل هذه العلاقات يمكن أن تقودك حتى إلى خطر أخلاقي. علاوة على ذلك، مجدَّداً مقارنة مع مفاهيم الصداقة ذات الطابع الأخلاقي، فإنّ أفعال الصداقة قد تكون أفعالاً أخلاقية وقد لا تكون كذلك، ويمكن للمرء أن يكون صديقاً جيداً لشخص ما دون أن يكون شخصاً جيداً أيضاً: 'قد أكون صديقاً جيداً على أكمل وجه. لكن قد لا أكون صديقاً أخلاقياً على أكمل وجه' (Cocking

(7) شُكِّلت هذه الاستراتيجية لتحديد معايير القوة وتقييمها على غرار استكشاف Haslanger (1993) لمعايير الأُنوثة والذكورة.

& Kennett 2000: 287). ومع ذلك، ما دام أنّ هناك بالفعل قيمة في امتلاك علاقات من هذا النوع، فإنّ المعايير التي تجعل المرء صديقاً جيداً ستمتلك قوة معيارية أصيلة، ولكن فقط ليست قوة قائمة على القيم الأخلاقية، كما كانت في التفسير السابق.

أن تقبل بإمكانية وجود معايير صداقة لا يمكن اختزالها إلى معايير أخلاقية ومع ذلك تتمتع بقوة معيارية أصيلة يعني ألّا تتخذ موقف بشأن ما يجب فعله عندما تتعارض الصداقة والأخلاق. على الرغم من كل ما قيل، في حالات الصراع، يجب أن تفسح أسباب الصداقة المجال أمام الأسباب الأخلاقية، لأنّ الأخلاق هي المهيمنة. كما أنني لم أُدافع عن مفهوم الصداقة هذا الخالي من الطابع الأخلاقي. بل غرضي هو فهم بنية الحجة التي تُظهِر إمكانية وجود معايير لها قوة معيارية أصيلة، لكن لا تكون قوتها أخلاقية. مهما كان اعتقادك بشأن معايير الصداقة، سأُجادل بأنه يجب أن تَعتقد أنّ المعايير التي تحكم علاقات الثقة هي معايير من هذا القبيل. علاوة على ذلك، لم يكن هذا من قبيل الصدفة لأنّ علاقات الثقة والجدارة بالثقة تتيح نوعاً من التشكيل والتجنيد المباشر لفاعلية الآخر الذي يزعم تفسيرُ الصداقة هذا أنه يميِّز الصداقة. ومع ذلك، لا يترتب على هذا أي شيء حول ما يجب على الفاعل فعله، مع مراعاة جميع الأمور، عندما تتعارض معايير الجدارة بالثقة مع معايير الأخلاقية.

يوفِّر هذا الاستفسار الموجز حول طبيعة معايير الصداقة ووضعها نموذجاً للإجابة عن سؤال هل تمتلك المعايير التي تحكم الثقة والجدارة بالثقة قوة معيارية أصيلة، وإذا كانت كذلك، فما هو مصدر تلك القوة. يجب أن تتألف إجابتنا من ثلاث مراحل: (1) الإجابة عن سؤال ماذا يعني أن تثق وأن تكون جديراً بالثقة؛ (2) التحقيق في تلك المهارات والمعايير وغير ذلك مما يجعلك مشارِكاً مناسِباً في علاقات الثقة، المفهومة تماماً؛ و(3) التحقيق في قيمة العلاقات من هذا النوع. في هذا القسم، سأُركّز على (1) (3) لأنه، كما هو الحال مع الصداقة، يُعدّ قيداً على التفسير المناسِب للثقة والجدارة بالثقة أن يكون قادراً على تفسير القيمة التي نعتبر

علاقات الثقة تتمتع بها، لذا تُصبح هذه الأسئلة متداخلة (Jones 2013b). سأعود إلى سؤال المهارات والمعايير التي تجعل المرء مشارِكاً مناسِباً في علاقات الثقة في القسم الرابع.

تُقدِّم نظريتي المفضَّلة، نظرية التعويل، التعريفات التالية للمفاهيم المترابِطة للثقة والجدارة بالثقة:

> **الجدارة بالثقة الثلاثية-الأطراف** ــ إنّ ب جدير بالثقة بالنسبة إلى أ في مجال التفاعل د، إذا وفقط إذا، كان **مؤهلاً** فيما يخصّ ذلك المجال، وسيَعتبِر حقيقة أنّ أ يعوِّل عليه، إذا كان أ يفعل ذلك في هذا المجال، سبباً **مقنعاً** للتصرّف وفق النحو الذي يُعوَّل فيه عليه. (Jones 2012: 70-1)

> **الثقة** ــ أ يثق بـ ب في التفاعل د، إذا وفقط إذا، امتلك أ موقفاً متفائلاً بأنّ أهلية ب واستجابته لحقيقة أنه يُعوَّل عليه ستمتد لتغطّي ذلك المجال.

وكما سبق وناقشنا في القسم الثاني، إنّ أولئك الذين يرغبون في اتخاذ خطوة أخرى والإشارة إلى تلك المجالات التي يكونون فيها جديرين بالثقة الثلاثية-الأطراف أُسميهم 'جديرون-بالثقة بغزارة'

لا يتم الدفاع عن التفسير من خلال التوافق مع حدسٍ ما حول حالات معينة، لأنّ الحدس يتباين وغير ثابت، بل بالأحرى من خلال حجة الدور المفاهيمي التي تبدأ عبر النظر في المقصد المعياري من امتلاك مثل هذه المفاهيم. ما هو العمل المفاهيمي الذي نريد منها القيام به ولماذا نتجشّم عناء تقديم أشخاص لا يكونون جديرين بالاعتماد فحسب، بل جديرون بالثقة وقادرون على الوثوق على نحو جيد؟ بوصفنا مخلوقات اجتماعية محدودة، يشكِّل الفاعلون الآخرون مصدراً بارزاً للخطر بالنسبة إلينا، لكنهم يوفِّرون أيضاً علاجاً لمحدوديتنا، لأننا معاً يمكننا القيام بما لا يمكننا القيام به بمفردنا، سواء كان ذلك لأنّ النشاط نفسه هو نشاط مشترَك بالضرورة (الرقص الثنائي)، أو لأنه يتطلّب توزيع الوقت والعمل والمهارة (معظم

الأنشطة في حيواتنا اليومية). يوفّر تفكّرنا علاجاً ما، من خلال تمكيننا من تجنيد اجتماعيتنا لحل مشكلة محدوديتنا. ولأننا نمتلك نظرية عقل، فيمكننا إصدار قرارات تأخذ بعين الاعتبار الحياة العقلية للآخرين. وبذلك تُتاح لنا طريقة مميزة للاستجابة لحقيقة اعتماد الفاعلين الآخرين من **خلال إدراك ذلك الاعتماد ذاته**. كما أنّ قوة تفكّرنا لا تقف عند هذا الحد. فكل منا يعرف أنّ الآخر قادرٌ على أن يأخذ بالحسبان الطرق التي نعتمد فيها عليه ويمكننا أن نَصير إلى التعويل على استجابة الآخر لتعويلنا عليه. وهو، بدوره، يمكنه إدراك أننا نقوم بذلك ويمكنه الاستجابة لهذه الطريقة الجديدة التي يتم فيها التعويل عليه وقد يقوم بذلك حتى عندما لا يستجيب لاعتمادية المستوى الأول (Jones 2012: 64). هذه البنية الثنائية للاعتمادية ــ التعويل على الآخر، في مجال ما، والتعويل على استجابته لحقيقة أننا نعوِّل عليه ــ هي جوهر الثقة.

يمكننا أن نستوضح أكثر بشأن قيمة علاقات الوثوق التي تُقابَل فيها الثقة بالجدارة بالثقة من خلال سؤال أنفسنا ما الذي قد ينقص في عالَم ما تنعدم فيه الثقة والجدارة بالثقة كما أفهمهما (Jones 2010: 78-9). دعونا لا نغش في تجربتنا الفكرية من خلال تخيّل عالم ما لا يساعد فيه الناس بعضهم بعضاً أبداً ويكذبون فيه ويغشُّون ويسرقون ويقتلون ــ عالمٌ تكون فيه الحياة بغيضة ووحشية وقصيرة. ودعونا عوضاً عن ذلك نتخيّل عالماً يتبع فيه غالبية الناس ما نعتبره مجموعة قياسية من المعايير، الأخلاقية وغير ذلك، ونستبعد فقط المعايير التي تتعلق بالثقة والجدارة بالثقة، إن وجدت. ودعونا نجعل الأمر أكثر صعوبة من خلال افتراض أنّ سلوك الآخرين يمكن التنبؤ به بالكامل: إنهم لا يخطئون أبداً في الحكم على ما لديهم أكثر من سبب لفعله، ولا يكونون ضعفاء [akratic] أبداً، ولذا فإنهم دائماً ما يتصرفون بوصفهم يمتلكون أكثر من سبب للتصرّف. كذلك، يعلم كلُّ واحد منهم ما سيعتبره الآخر سبباً، وكل واحد منهم يعرف المعايير والمبادئ التي يقرّ بها الآخر. ترقى هذه الافتراضات الأخيرة إلى الشفافية المتبادلة والعقلانية الكاملة.

في هذا العالم، ما دامت فاعلية الآخرين سارية، لا أضطر أبداً إلى المخاطرة

بالتعرض للخذلان. فيمكنني أن أتنبأ بما سيَنوي الآخر فعله، وهكذا، شريطة أن يتعاون العالم بما يكفي ليتطابق الفعل مع النية، لا أضطر أبداً إلى الخوف من بناء افتراض خاطئ في خططي حول ما سيفعله الآخرون. فخططي في مأمن من التحطّم بواسطة الفاعلين الآخرين. بلا شك سيكون هذا العالم أكثر أماناً من العالم الحقيقي، ومع ذلك ما يزال هنالك شيء ما مفقود فيه، شيء لدينا سبب لتثمينه. لأنه لا أحد يُدرك حقيقة الاعتمادية بوصفها سبباً ما، فإنّ الفاعلين سيفتقرون إلى القدرة على تطويع فاعلية الشخص الآخر بشكل مباشر في خدمة غاياتهم. علاوة على ذلك، قد لا يمتلكون الطمأنينة بأنه، في بعض الأحيان، سيستجيب الآخر لاعتماديتهم في مجال ما عندما تنفد منهم الأسباب المحكومة-بالمعايير والأسباب الأخرى. إنّ قدرتنا على التعويل على استجابة الناس لاعتماديتنا تجعل قابلية الطعن المميزة للتآلفية ممكنة.

في هذا العالم، يمكنك العمل مع فاعلية الآخرين، أو حولها، لكن ليس متاحاً لك تجنيدها بالطريقة المميزة التي تجعل الاستجابةُ لحقيقة الاعتمادية ذلك ممكناً. عند اتخاذ قرار هل نُعوِّل عليهم للقيام بـ ع، يجب عليك أن تقرر، بشكل مستقل عن حقيقة تعويلك عليهم، هل يمتلكون أسباباً مسبقة كافية (مثل، أسباب أخلاقية أو أسباب متعلقة بالمصلحة الذاتية، بما في ذلك تلك المستمدة من فوائد التهديد) للقيام بـ ع. إذا لم يكونوا يمتلكونها، فلا يمكنك التعويل عليهم بهذه الطريقة. عندما نُضيف الجدارة بالثقة إلى هذا العالم، فإننا نُدخِل الحساسية للسبب، 'إنها تعوِّل عليّ' ومعها إمكانية منح المرء الذي يُعوَّل عليه سبباً مباشراً للتصرّف بوصفه يتم التعويل عليه للتصرّف لم يكن موجودا قبل ذلك التعويل ذاته[8]

إنّ العالم الممكن الذي استكشفناه بعيدٌ عن العالم الفعلي. وأهمية الكون قادراً على التجنيد المباشر لفاعلية الآخرين تكون أوضح بمجرّد أن نخفف من

(8) قارن مع الطريقة التي يمكن أن تولِّد الطلبات فيها أسباباً لم تكن موجودة قبل الطلب (Enoch 2011).

بعض الافتراضات المثالية غير المقبولة إلى حد كبير في تجربتنا الفكرية. فنحن بعيدون عن العقلانية المثالية. يمكن للثقة، عندما تُثير استجابة-للثقة، أن تساعد الفاعلين الذين يُحتمل أن يكونوا متضاربين وضعيفي الإرادة على التمسّك بالمعايير التي يزعمون أنهم يؤيدونها من خلال منحهم سبباً إضافياً للامتثال ـ بعد أن ادّعوا اتباعها، يمكن لشخص آخر أن يعوِّل عليهم الآن للقيام بذلك، لذا من الأفضل لهم المتابعة. في أدبيات الثقة، هنالك نزاع بين من يجد الثقة، مع اعتمادها على الجدارة بالثقة، واسعة الانتشار (Baier 1986; 1991)، وبين أولئك الذين يعتقدون أنّ فقط مجموعة فرعية صغيرة من العلاقات هي علاقات ثقة (Hardin 2002). ولا يمكن فهم هذا الخلاف بوصفه نتيجة تبنّي تفسير مقيِّد إلى حد ما للثقة والجدارة بالثقة، فبالنسبة لباير، التي تعتبر الثقة والاعتماد على الجدارة بالثقة شائعا الانتشار، تتبنّى التحليل القائم على النية الحسنة للثقة، الذي وفقاً له تعزو الثقة ضمنياً النية الحسنة إلى الشخص الموثوق به. يُعدّ هذا التفسير مقيِّداً للغاية وبالتالي يبدو أنه يشير إلى أنّ علاقات الثقة يجب تتألف فقط من مجموعة فرعية انتقائية من العلاقات الاجتماعية. إنّ الملاحظة التي تُفيد بأنّ الجدارة بالثقة تلعب دور المسانِد لمساعدة الفاعلين الذين ربما يتأرجحون في التزامهم بالمعايير تُشير إلى طريقة للتوفيق بين الأحكام المتعارضة ظاهرياً حول مدى شيوع علاقات الثقة. فبمعنى أنهما شائعا الانتشار بالفعل: يمكن أن تعمل الجدارة بالثقة كمسانِد في سياقات متعددة، تُعطي سبباً إضافياً ليتصرّف المرء وفق النحو الذي يُعوَّل فيه عليه، سبب قد لا يكون ضرورياً لترجيح الكفّة لصالح هذا التصرّف بل يقف في الخلفية، جاهزاً للاستدعاء عند الحاجة. وبمعنى آخر لا يكونان كذلك: غالباً ما تبقى الجدارة بالثقة على أهبة الاستعداد فحسب.

لا يقتصر الأمر على أنّ الفاعلين الفعليين غالباً ما يكونون متضاربين وضعيفي الإرادة، بل إننا بعيدون كل البعد عن الشفافية المتبادلة. فغالباً ما لا نعرف ما الذي يثمِّنه الآخرون وما سيفترضون أنهم يمتلكون سبباً لفعله بشكل مستقل عن أي سبب قد نمنحه لهم من خلال التعويل عليهم. ومع ذلك، إذا كانوا يستجيبون لاعتماديتنا، فيمكننا على الأقل أن نعرف أنّ لدينا القوة لمنحهم سبباً للتصرّف وفق النحو الذي

نعوِّل فيه عليهم، من خلال حقيقة التعويل عليهم ذاتها وإيصال أننا نقوم بذلك. يُنظِّم الاستخدام الصحيح لهذه القوة بواسطة المعايير التي تحكم الثقة.

كنتُ قد جادلتُ بأنّ الغرض من مفاهيم الثقة والجدارة بالثقة هو معياري على نطاق واسع: فنحن نركّز على النوع المميز من الاعتمادية النشطة المميِّزة للثقة والاستجابة النشطة لها المميِّزة للجدارة بالثقة لأجل تعزيزهما بوصفهما طرقاً لتقليل مخاطر توسيع فاعليتنا من خلال الاعتماد على الآخرين. عندما تُقابَل الثقة مع الجدارة بالثقة فإنها تسمح لنا بتحسين فعالية فاعليتنا. وبوصفنا مخلوقات اجتماعية محدودة، لدينا اهتمام ملح في الكون قادرين على القيام بذلك. لكنّ هذا الاهتمام بالكون قادرين على توسيع فاعليتنا بهذه الطريقة ليس اهتماماً **أخلاقياً** واضحاً. بل هو حول جعل **الفاعلية** فعالة عن طريق الاعتماد على فاعلية الآخرين بدلاً من أن يكون حول جعلها **جيدة**. إنّ القوة الفاعلة الموسَّعة هي قيمة مستقلة-عن الغايات. مهما كانت غاياتنا، نريد أن نكون قادرين على تجنيد فاعلية الآخرين: حتى المشاريع المضادة-للأخلاق تتطلب مجندين.

إذا لم تكن قيمة العلاقة التي تُتيحها الثقة والجدارة بالثقة قيمة أخلاقية، وكانت معايير الثقة والجدارة بالثقة مصممة خصيصاً لتجعلك مناسباً لمثل هذه العلاقات، فيترتب على ذلك، أنّ معايير الثقة والجدارة بالثقة لديها القدرة على أن تكون في حالة توتّر مع المعايير الأخلاقية. يمكن لمعايير الجدارة بالثقة، في سياق ما، أن تُحتِّم عليك متابعة إخفاء الفعل الخاطئ، مثل إخفاء جثة ما، إذا كان يُعوَّل عليك لإنقاذ صديقك من المتاعب وإذا كانت علاقتك مع ذلك الصديق تدعم توقُّع مساعدة من هذا النوع (Cocking & Kennett 2000). وبالنظر إلى كون الأمر كذلك، ليس من الضروري أن يكون هناك شيء مرفوض أخلاقياً في حالة الفشل في الكون جديراً بالثقة في بعض الحالات على الأقل. على الرغم من عدم إمكانية الاتهام بالفشل الأخلاقي، إلا أنك، مع ذلك، قد تكون عرضة للشكوى، 'لكنني كنتُ أُعوِّل عليك!' لا تُشير هذه الشكوى إلى وجود سبب أخلاقي إلى حد ما (إنه يُعوِّل عليّ) للمساعدة في إخفاء الجثة التي تكون، في هذا السياق، راجحة، بل إلى

وجود فئة مختلفة من الأسباب، أسباب مستمدة من معايير الجدارة بالثقة. حتى صاحب النزعة اللاأخلاقية سيكون قادراً على إصدار هذه الشكوى بإخلاص، إذا كانت قوة تلك الشكوى غير أخلاقية. وهذا في الواقع هو ما نراه في مراجع أصحاب النزعة اللاأخلاقية، فرجال المافيا، الذين يرتبطون بمعايير الجدارة بالثقة الخاصة بِمَن هم من الجماعة، يكونون قادرين على توسيع فاعليتهم بطريقة تُعرِّ

ض رفاهية الآخرين للخطر. يمكنك أن تكون جديراً بالثقة بالنسبة إلى بعض الأشخاص دون أن تكون شخصاً جيداً؛ في الواقع، الكون جديراً بالثقة بالنسبة إلى بعض الأشخاص يتطلّب ألا تكون شخصاً جيداً. فالفاضل سيكون جديراً بالثقة بالنسبة إلى الفاضل، لكن قد يكون جديراً بالثقة أو لا يكون (سواء بغزارة أو ثلاثي-الأطراف) بالنسبة إلى غير الفاضل.

4. (بعض) معايير الثقة والجدارة بالثقة

باتباع النموذج المستمد من التفكير حول الصداقة، فإنّ المعايير التي يجب أن تحكم الثقة والجدارة بالثقة هي تلك المعايير التي تجعلنا مناسبين للمشاركة في علاقات الثقة؛ أي، تجعلنا جيدين بوصفنا واثقين أو بوصفنا موثوقين. تتطلب هذه الصيغة تفكيكاً، لأنه على الرغم من الوضوح الكافي لِما يعنيه أن تكون جيداً كصديق، فإنه من غير الواضح ماذا يعني أن تكون جيداً كواثق أو كموثوق به. يمكن جعل هذه النقطة أكثر حدسية إلى حد ما بالقول إنّ معايير الثقة والجدارة بالثقة هي تلك المعايير التي تمكِّننا من الدخول في علاقات ثقة جيدة والحفاظ عليها. لكن حتى هذه الطريقة من الصياغة قد تكون مضللة، لأنه قد يُستدرَج المرء إلى الاعتقاد بأنّ علاقات الثقة الجيدة هي تلك التي تمكّن من السعي وراء غايات جيدة أخلاقياً أو على الأقل محايدة أخلاقياً. في الواقع، هذه الطريقة في تفكيك معايير النجاح لعلاقات الثقة قد تُخضِع علاقات الثقة الناجحة إلى مرشّح أخلاقي ويمكن أن تؤدي إلى تصوّر ذي طابع أخلاقي لمعايير الثقة والجدارة بالثقة. بدلاً من ذلك، يجب أن نفكِّر في علاقات الثقة الناجحة (أي، تلك التي تكون جيدة بوصفها علاقات ثقة)

بوصفها علاقات تُحقق القيمة المميزة لهذه العلاقات. لقد جادلتُ بأنّ القيمة المميزة هي القيمة التي تمكّن من توسيع فاعليتنا عن طريق التجنيد غير الإكراهي لفاعلية الآخرين لعلاج محدوديتنا. وبذلك، فإنّ علاقات الثقة الناجحة المتطابقة ستكون اعتمادات بين أولئك الراغبين والقادرين على أن يكونوا محلاً للتعويل عليهم بالطريقة المطلوبة. نحن نعثر على معايير الثقة والجدارة بالثقة من خلال التساؤل، 'ما هي المعايير التي تُمكِّن هذا التوافق؟' ونظراً إلى أنّ هذا التوافق يمتد زمنياً، فيجب أن نتوقّع وجود معايير تحكم المراحل المختلفة لعلاقات الثقة بما في ذلك الدخول فيها والحفاظ عليها والخروج منها. ومع ذلك، بالنظر إلى أنّ علاقات الثقة تتباين على نحو ملحوظ، من تلك التي تكون بين الأصدقاء إلى تلك التي تكون بين الغرباء، بل وحتى داخل هذه الفئات الواسعة، تختلف في التفاصيل، ينبغي ألا نتوقّع أن تكون هذه المعايير قواعد، فضلاً عن قواعد منظَّمة معجمياً (Baier 1986; 1991)، بل نتوقّع منها أن تكون مبادئ عامة تقريبية، وتوجيهات، وصوراً أكثر غموضاً أو قوالب نمطية من المهارات والقدرات للواثق الحكيم وللشخص الجدير بالثقة. ينطبق هذا على الصداقة أيضاً، حيث لا نعثر على قواعد للصداقة ــ وماذا يمكن أن تكون هذه؟ ــ بل على توجيهات أو مبادئ أكثر مرونة مثل 'التماس الأصدقاء الأعذار لبعضهم بعضاً'

في حين أنّ الصداقة تحكمها مجموعة واحدة من المعايير، فإنّ علاقات الثقة تحكمها مجموعتان، واحدة للواثق، وأخرى للموثوق به. هذا لأن الصداقة هي علاقة تناظرية لكنّ الثقة ليست كذلك. يمكنني أن أعتقد أنني صديق لشخص ما عندما لا يكون صديقاً لي، لكن لا يمكنني أن أكون صديقاً لشخص ما دون أن يكون صديقاً لي أيضاً. ينطبق هذا حتى على الصداقات بين غير المتكافئين. يمكن أن تكون علاقات الثقة متناظرة تماماً، كما هو الحال عندما يثق شخصان ببعضهما بعضاً ويستجيبان مع جدارة بالثقة في مجال التفاعل نفسه ــ على سبيل المثال، لصوص يؤدون نفس الوظيفة في عملية اقتحام. لكنها يمكن أن تكون تبادلية أو تجاوبية دون أن تكون تناظرية، كما هو الحال عندما يقف كل طرف أمام الآخر

كوائق وموثوق به، ولكن فيما يتعلق بمجالات مختلفة (ربما تكون هذه هي الحالة النموذجية)؛ ويمكن أن تكون أيضاً غير تبادلية عندما تكون الاعتمادية في اتجاه واحد فقط. وبسبب هذا الفرق هنالك مجموعة واحدة فقط من المعايير التي يجب اتباعها لتكون صديقاً جيداً، لكن يجب اتباع مجموعتين لتكون مشارِكاً جيداً في علاقات الثقة، واحدة لكل طرف في هذه العلاقة.

نظراً إلى أنّ مهمتنا هي فهم متى تمتلك الشكوى 'لكنني كنتُ أُعوِّل عليك!' قوة معيارية، سأُركِّز على تلك المجموعة الفرعية من معايير الثقة والجدارة بالثقة التي تُنظّم الاستعمال المشروع لهذه الشكوى. تركِّز هذه المعايير على التواصل المناسب لمَن يكون، أو مَن قد يكون، معوَّلاً عليه من قبل الآخر، ولماذا، وتنظِّم الدخول في علاقات الثقة (أو إعادة التفاوض، الذي يمكن فهمه على أنه تجديد) والحفاظ عليها. حتى هنا، فإنّ المنطقة كبيرة وفوضوية، لذا فإنّ ما يجب أن أقدِّمه هو غارة، وليس رسماً كاملاً.

لنبدأ من جانب الثقة: يمكننا البدء في رسم معالم المعايير ذات الصلة من خلال النظر إلى ما يمكن اعتباره دحضاً معقولاً للشكوى، 'لكنني كنتُ أُعوِّل عليك!' هنالك استراتيجيتان للدفاع ضد هذه الشكوى. ترقى الأولى إلى تمييز قوتها، لكن مع الدفاع عمّا فَعَلْتَه في ضوء المجموعة الأوسع من أسبابك. عند اعتماد هذه الاستراتيجية، دائماً ما تكون هناك بقايا وبالتالي يكون الاعتذار مقبولاً. تسعى الاستراتيجية الثانية إلى دحض التهمة من خلال الزعم بأنه لم يتم كسر أي معيار معقول للجدارة بالثقة، لذلك لا داعي لتقديم الاعتذار. هذه الاستراتيجية الدفاعية هي استراتيجية الهجوم المضاد: تقع الأخطاء على عاتق الواثق وليس على الموثوق به. وبذلك تكشف الاتهامات المضادة الناجحة عن المعايير التي تجعل المرء صالحاً للدخول في علاقات الثقة في دور الواثق.

هنالك عدد من التُهم المضادة التي يمكن أن تكون ناجحة، اعتماداً على حقائق الحالة المعينة: الإنكار، الجهل، الجرأة، التحذير الواجب. دعونا نلقي نظرة على كل واحدة على حدة. إحدى الردود على تهمة أنك خذلتَ شخصاً ما هي

الإنكار الصريح. إذا تطلّبتْ الثقة أداء فعل محدد من جانب الشخص الموثوق به، فإنّ الإنكار سيكون صعباً، إن لم يكن مستحيلاً. ومع ذلك، إذا أسنَدت الثقة صلاحيات تقديرية إلى الشخص الموثوق به، فيمكن أن يكون هناك تعارضاً مشروعاً حول هل تحققت هذه الثقة أم لا ما قد يبدو، للوهلة الأولى، فشلاً في الاستجابة لحقيقة اعتمادية الشخص قد يُكشف عنه، عند الفحص الدقيق، بوصفه طريقة إبداعية لتنفيذها. ليس من الضرورة أن يكون من السهل معرفة ذلك: يمكن استغلال الصلاحيات التقديرية لإخفاء الانتهاكات الدقيقة للثقة (Baier 1986: 238). ومع ذلك، تستحق الصلاحيات التقديرية المخاطرة، لأنها تمكّننا من الوثوق عندما نفتقر إلى الخبرة في تحديد ما الذي يمكن اعتباره تنفيذاً ناجحاً لتلك الثقة، كما نفعل في كثير من الأحيان. تُمكّن الصلاحيات التقديرية الشخصَ الموثوق به من ملاقاتنا على نحو أفضل في حدودنا ولذا يجب أن نتوقّع وجود معايير للواثقين تحثّهم على منح الشخص الموثوق به منفعة الشك [التماس الأعذار] في تأويل سلوكهم وعدم توجيه تهمة الخيانة لهم بسهولة (Baier 1991). فالواثقون الذين يسارعون في اللوم سيكونون ضعافاً في الحفاظ على علاقات الثقة.

الدحض الثاني هو الجهل: 'كيف كان يمكنني أن أعرف أنك كنتَ تُعوّل عليّ؟' ويشير إلى وجود معايير تحثُّ الواثقين على تحمّل مسؤولية توصيل تلك الاعتمادات التي يتوقعون أن يستجيب لها الآخرون. عندما تكون هناك افتراضات مشتركة ثابتة حول مَن يمكنه أن يعوّل على مَن، ولماذا، فإنّ هذا التوصيل لا يلزم أن يكون صريحاً. لكن عندما لا تكون هناك مثل هذه الافتراضات الثابتة أو يكون وجودها غير واضح، يمكن أن يكون التوصيل الصريح مطلوباً. وكما هو الحال في الدفاع عن الإنكار، وكما سنرى، مع الدفاعات الأخرى أيضاً، يمكن أن يوجد في بعض الأحيان نزاعاً حول هل انتُهِك هذا المعيار ومن ثمّ هل دُحِضَت الشكوى؛ على أية حال، هذا هو ما يجب أن نتوقّعه بالنظر إلى وجود منظورين على الأقل حول أي علاقة ثقة، وبالنظر إلى المهارة والحكم اللذين يتطلبهما الأمر لتمييز الافتراضات الثابتة وأشكال الإيصال الإشاري التي يمكن أن تقلبها.

أما التهمتان المضادتان المتبقيتان، الجرأة والتحذير الواجب، فترقيان إلى مستوى الاتهامات القائلة إنّ الواثق قد فشلَ في استيعاب إشارة تم تنفيذها بشكل صحيح، وهي إشارة تكشف أنّ الشخص الموثوق به، في النهاية، جدير بالثقة بغزارة: لقد أوصلتُ إشارة ما، وأنت فشلتَ في الاستماع ومضيتَ قدماً على أي حال؛ لذا، فإن المسؤولية عن الخذلان تقع على عاتقك. فهم يُعبِّرون عن ذلك من خلال الردود التعقيبية السريعة، 'ما الذي جعلك تعتقد أنني سأكون مستعداً لذلك؟' و'لكنني أخبرتك ألّا تُعوِّل عليّ!' إنّ الثقة الجريئة هي الثقة الممتدة في ظل غياب أي إشارة على أنها ستُقابَل مع جدارة بالثقة، أو الممتدة على أساس إشارات متخيلة. يُهدد توصيل الثقة الجريئة باستخدام الاستجابة-للثقة عند الآخرين للتلاعب بهم في العلاقة الاعتمادية التي لن يقبلوها بأي طريقة أخرى. توزِّع معايير الثقة والجدارة بالثقة عبء المسؤولية عن ملاءمة أولئك الراغبين والقادرين على الاستجابة للاعتمادية وأولئك الذين يسعون إلى مثل هذه الاستجابة بين الطرفين. فهي لا تشترط على الشخص الموثوق به الاستجابة للثقة المتلاعبة أو التحذيرية مع جدارة بالثقة. قد يُعتقد أنّ الدفاع بالتحذير الواجب لا يعمل في بعض الأحيان إلا لإبعاد صاحبه عن العقاب، حتى عندما يُعطى مثل هذا التحذير على نحو غير قابل للنزاع؛ في النهاية، لا يُسمَح لنا دائماً بإيصال إشارة. قد نعتقد أنّ بعض الناس **يحق** لهم التعويل علينا في أمور معينة بسبب مسؤولياتنا تجاههم. وهذا صحيح، لكن ليس بالصورة التي تقوِّض منهجية إيجاد ملامح معايير الثقة خلال التحقيق في الطرق التي يدحض فيها الإيصال الإشاري الشكوى المحددة، 'لكنني كنتُ أُعوِّل عليك!' فعندما يتم منع الإيصال الإشاري بسبب سمات أخرى للموقف، لا تكمن الأخطاء في عدم اتباع معايير الجدارة بالثقة، بل في عدم اتباع بعض المعايير الإضافية التي تنطبق في ذلك السياق. إنّ الهدف من التركيز على الشكوى المحددة هو لعزل معايير الثقة والجدارة بالثقة عن المجموعة الواسعة من المعايير الأخرى التي يتفاعلون من خلالها على الدوام حتى نتمكّن من رؤية شكلها بوضوح أكبر.

لقد جادلتُ بأنّ الكثير من المعايير، وإن لم يكن كلّها، التي تجعلنا واثقين

جيدين، وتلك التي تنظِّم الاستخدام الصحيح لشكوى 'لكنني كنتُ أُعوِّل عليك!' تدور حول جعلنا متلقين جيدين للجهود الإشارية عن الجدارة-بالثقة الغزيرة. وبالانتقال الآن إلى جانب الجدارة بالثقة، يجب أن نتوقّع أنّ الكثير من المعايير التي تجعلنا موثوقين جيدين تكون حول جعلنا مرسِلين ماهرين لتلك الإشارات؛ أي، أنها معايير لكيفية الكون جديراً بالثقة بغزارة. إنّ الفشل في الوفاء بهذه المعايير سيستدعي تهمة 'لكنني كنتُ أُعوِّل عليك' وهذا هو ما نجده بالفعل. نحن على معرفة مسبقة بالخطوط العريضة لبعض منها من خلال تحقيقنا في اقتراح سكانلون أن نتعامل مع هذه المعايير بوصفها معايير أخلاقية. يمنع المعيار الأول بشكل صريح الدعوة إلى الثقة ومن ثم عدم تحققها. وباعتباره معياراً أخلاقياً، جادلتُ بأنه يُعدّ مثالاً عن المعايير التي تمنع الخداع، بدلاً من معيار أخلاقي مستقل يحثّ على الجدارة بالثقة. لكن مع توفر الآن تصور يتمتع بطابع غير أخلاقي من مصدره، يمكن اعتباره أيضاً معياراً قائماً بذاته يساعدنا في جعلنا جديرين بالثقة بغزارة ومناسبين للمشاركة في علاقات الثقة الناجحة. هذا يعني أنّ الشكوى الصادقة عند انتهاك المعيار تكون متاحة لصاحب النزعة اللاأخلاقية ويمكن إرسالها على نحو مشروع إلى زميلٍ له [نفس] النزعة اللاأخلاقية، حتى من خلال منظوريهما. يسمح المعيار الذي يحثّ على متابعة الدعوة الصريحة إلى الثقة لأولئك الذي لديهم سجلات تتبّع ضعيفة بالدخول في علاقات ثقة. يقوم بذلك من خلال اقتراح أخذ مسؤولية الواثق على الفشل المستقبلي المحتمل للعلاقة. يمكن تسويغ وثوق الواثق-المحتمل على أساس دعوة صريحة ما حتى عندما، بالنظر إلى سجل التتبّع، لا يكون مسوَّغاً في تشكيل توقع تنبؤي بأنّ الشخص الموثوق به سيتصرف وفق النحو الذي يعوِّل فيه عليه. بالنظر إلى أنّ علاقة الثقة غالباً ما تكون متبادلة، وإن كانت نادراً ما تكون متناظرة، فمن غير المستغرب أننا يجب أن نرغب في وجود طريقة لإصلاح الأداء الماضي الضعيف حتى نكون قادرين على المشاركة في علاقات الثقة المستقبلية. يوفّر هذا المعيار مثل هذه الآلية.

يحثنا المعيار الآخر لإرسال-الإشارة على أن نكون منسجمين مع موقعنا في

شبكة الإشارات الثابتة ونأخذ التدابير للإرسال ضد تلك الإشارات الثابتة، حيثما كان ذلك مناسباً سواء لأننا نفتقر إلى الكفاءة أو إلى الإرادة لنكون مستجيبين لفئة الاعتمادات التي ستستدعيها بالعادة. هذه ليست مهمة سهلة وقد يُعتقد أنها عرضة لاعتراض التعب أو العبء على غرار المبدأ السكانلوني المعدّل، **المبدأ RT** (انظر القسم الثاني)، لأنها نسخة عنه، وإن جاءت في شكل توجيهي أضعف بدلاً من مبدأ صارم[9] على أية حال، يكون اعتراض العبء معروفاً في مشروع سكانلون لمحاولة الدفاع عن المعايير الأخلاقية بوصفها لا يمكن مقاومتها من الناحية التعاقدية. تولِّد المعايير التي لا يمكن مقاومتها من الناحية التعاقدية التزامات أخلاقية. وفق الرؤية البديلة، إنها معايير تمكِّننا من تحقيق الخير المميز لعلاقات الثقة، وليست مسألة التزام أخلاقي؛ وبذلك، فإنّ الانتقاد بسبب الفشل في الوفاء بها يأتي بنكهة مختلفة وبصرامة أقل. لهذا السبب، أعتقد أنّ اعتراض العبء لا ينتقل إلى رؤيتي.

وهنالك معيار آخر حول الإيصال الإشاري، لكن على نحو غير مباشر: مهما كانت مهاراتك في الإيصال الإشاري جيدة، فستُرسِل بشكل خاطئ إذا خُدعتَ بشأن قدرتك. وفقاً لذلك، يتحتّم علينا تنمية قدرات التأمل-الذاتي المطلوبة لمعرفة حدود كفاءتنا وقدرتنا على تلبية التوقعات المتعددة للاستجابة للاعتمادية. وبافتقارنا إلى هذه المهارات نخاطر بالدخول في علاقات ثقة لن نكون قادرين على الوفاء بها ومن هنا نجعل أنفسنا عرضة للتهمة، 'لكنني كنتُ أُعوِّل عليك!'

لقد جادلتُ بأنّ تلك المعايير التي تحكم الثقة والجدارة بالثقة والتي تنظِّم الاستعمال الصحيح لشكوى 'لكنني كنتُ أعوِّل عليك!' يمكن تقسيمها إلى المعايير التي تجعلنا مناسبين للدخول في (أو إعادة التفاوض على) علاقات ثقة وللحفاظ عليها. هنالك معايير تحكم كل من الواثق والجدير بالثقة. للتلخيص، على جانب الثقة، نجد على الأقل المعايير التالية التي تحكم الدخول في علاقات الثقة، أو

(9) أشكر Suzy Killmister على إدراج هذا الاعتراض.

إعادة التفاوض عليها: (1) انتبه إلى إشارات الآخرين فيما يتعلق بأنواع الاعتمادات التي قد يحبّذونها من أشخاص مثلك؛ (2) كن على دراية بالفُهوم المختلفة للشبكة الخلفية من الافتراضات الاجتماعية التي تُشكِّل جزءاً من النسيج الدائم الذي يحدث فيه الإيصال الإشاري حتى لا تُسيء تأويل الإشارات؛ (3) تحمَّل مسؤولية توصيل تلك الاعتمادات، والاستجابة التي لا يمكن تحمّلها في ضوء الفُهوم المشتركة لمَن يمكن التعويل عليه ومن لدن مَن ولأجل ماذا. ترقى (1) و(3) معاً إلى وجوب التسوية مع أي أحد قد يكون جديراً-بالثقة بغزارة تجاهك. إنهما يجعلانا مناسبين لعلاقات الثقة من خلال تمكين الملاءمة بين الواثق المحتمل وأولئك الذي سيستجيبون مع جدارة بالثقة. أما معايير الجدارة بالثقة في الجانب المقابل فهي: (1) كن على دراية بموقعك في الأنظمة الاجتماعية الدائمة للإيصال الإشاري، وعند اللزوم، الإشارة المضادة؛ (2) كن على دراية بالفُهوم المختلفة للشبكة الخلفية من الافتراضات الاجتماعية التي تُشكِّل جزءاً من النسيج الدائم التي يحدث فيه الإيصال الإشاري وبما سيُعتبَر إشارة مضادة؛ (3) لا تدعو إلى الثقة بشكل صريح ومن ثم تفشل في المتابعة؛ (4) طوِّر دراية تأملية بالقدرة حتى تتفادى الإيصال الإشاري المفرط التفاؤل.

إنّ المعايير التي تحكم الحفاظ على علاقات الثقة التي يُكشَف عنها عبر النظر في الردود التعقيبية السريعة على تهمة 'لكنني كنتُ أُعوِّل عليك!' والتي لا ترتبط بالإيصال الإشاري هي، من جانب الجدارة بالثقة، لا تُسيء استخدام الصلاحيات التقديرية لإخفاء عدم الجدارة-بالثقة الدقيقة، ومن جانب الثقة، لا تُعجِّل من تقديم الشكوى 'لكنني كنتُ أُعوِّل عليك!'

5. الختام

لقد جادلتُ بأنّ هناك معايير مميزة تحكم الثقة والجدارة بالثقة، ومعايير يتم الكشف عنها جزئياً من خلال التحقيق في متى يكون للاتهام 'لكنني كنتُ أُعوِّل عليك!' قوة معيارية ومتى يمكن التهرب من الاتهام بنجاح. ومع ذلك، فقد زعمتُ

بأنه على الرغم من أنّ هذه القوة المعيارية أصيلة، إلا أنها ليست أخلاقية بل بالأحرى مستمدة من الاهتمام الملح الذي لدينا بأنّ هناك أشخاصاً سيكونون مستجيبين لحقيقة اعتماديتنا وسيوافقوننا في مهمة تحديد مَن يمكن الاعتماد عليه ولماذا. استندت الحجة على مماثلة بين علاقات الثقة والصداقة، على تصوّر غير أخلاقي لما تستلزمه الصداقة. فمثلما أنه وفق التصوّر غير الأخلاقي للصداقة لا يخضع ما يمكن طلبه من الأصدقاء لمرشّح أخلاقي ويمكن للأشخاص السيئين أخلاقياً أن يكونوا أصدقاء جيدين، كذلك ما يمكن طلبه من أولئك الذين نثق بهم ـ على الأقل حيث ما نشأت تلك الثقة وفقاً لمعايير تأسيس علاقات الثقة ـ لا يخضع لمرشّح أخلاقي ويمكن للأشخاص السيئين أخلاقياً أن يكونوا جديرين بالثقة على نحو أصيل.

لم أتطرّق إلى مسألة ما يجب فعله عندما تتعارض معايير الثقة والجدارة بالثقة مع المعايير الأخلاقية، كما هو الحال في هذا التفسير. إذا اعتقدتَ أنّ الأخلاقية هي المهيمنة، فإنّ جواب هذه المسألة سيكون واضحاً؛ لكن إذا لم تعتقد ذلك ـ وأنا لا أعتقد ذلك ـ فإنّ الجواب سيكون بعيداً عن الوضوح. قد يتطلب أن تكون جديراً بالثقة أن تفعل شيئاً خاطئاً من الناحية الأخلاقية وقد لا يكون هناك منظور أوسع يمكن من خلاله الفصل في المنظورات المعيارية المتضاربة للوصول إلى حكم بشأن ما هو الشيء الذي يجب فعله، مع مراعاة جميع الأمور الأخرى. إنّ تفسيري غير الأخلاقي للقوة المعيارية لمعايير الجدارة بالثقة سيكون له أهمية عملية فقط عند أولئك الذين يتمسكون بهذه الرؤية الأخيرة. ومع ذلك، مهما كانت رؤيتك عن مكانة الأخلاقية، من المهم الكف عن الخطوات المؤخلِقة المختلفة التي تُنبئ عن حال الكثير من الأدبيات الحالية لأنّ الخطوات المؤخلِقة تُسيء فهم القيمة المستقلة عن الغايات لعلاقات الثقة وبالتالي تبالغ في تبسيط تعقيد القيم التي صُمِّمت معاييرنا لخدمتها.

* * *

References

Alonso, F. 2009. Shared Intention, Reliance, and Interpersonal Obligations. *Ethics* 119: 444-75.

Baier, A. 1986. Trust and Anti-trust. *Ethics* 96: 231-60.

Baier, A. 1991. Trust and Its Vulnerabilities and Sustaining Trust. *Tanner Lectures on Human Values* 13. Salt Lake City: University of Utah Press.

Cocking, D. and J. Kennett. 2000. Friendship and Moral Danger. *Journal of Philosophy* 97: 278-96.

Enoch, D. 2011. Giving Practical Reasons. *Philosophers' Imprint* 11: 1-22.

Frost-Arnold, K. 2014. Imposters, Tricksters, and Trustworthiness as an Epistemic Virtue. *Hypatia* 29: 790-807.

Hardin, R. 2002. *Trust and Trustworthiness*. New York: Russell Sage.

Haslanger, S. 1993. On Being Objective and Being Objectified. In *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, ed. Louise Antony and Charlotte Witt. Boulder, CO: Westview Press.

Hollis, M. 1998. *Trust within Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

Holton, R. 1994. Deciding to Trust, Coming to Believe. *Australasian Journal of Philosophy* 72: 63-76.

Jones, K. 2010. Counting on One Another. In *Trust, Sociality, Selfhood*, ed. Arne Gron and Claudia Welz. Tubingen: Mohr Siebeck.

Jones, K. 2012. Trustworthiness. *Ethics* 123: 61-85.

Jones, K. 2013a. Distrusting the Trustworthy. *Reading Onora O'Neill*, ed. David Archard et al. London: Routledge.

Jones, K. 2013b. Trust. In *The International Encyclopedia of Ethics*, ed. Hugh LaFollette. Oxford: Blackwell Publishing.

Keller, S. 2004. Friendship and Belief. *Philosophical Papers* 33: 329-51.

Lagerspetz, O. 1998. *Trust: The Tacit Demand*. Kluwer: Dordrecht.

McGeer, V. 2008. Trust, Hope, and Empowerment. *Australasian Journal of Philosophy* 86: 237-54.

McLeod, C. 2002. *Self-Trust and Reproductive Autonomy*. Cambridge, MA: MIT Press.

Nickel, P 2007. Trust and Obligation-Ascription. *Ethical Theory and Moral Practice* 10: 309-19.

Pettit, P. 2000. Two Construals of Scanlon's Contractualism. *The Journal of Philosophy* 97: 148-64.

Potter, N. 2002. *How Can I be Trusted? A Virtue Theory of Trustworthiness*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Scanlon, T. 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Scanlon, T. 2003. Promises and Contracts. Reprinted in *The Difficulty of Tolerance*. Cambridge: Cambridge University Press.

الفصل السابع

مشكلة الثقة

بول فوكنر

أقترح أن يتم تمييز الثقة عن مجرّد الاعتماد، حتى لو كانت تنطوي في الأساس على اعتماد[1] وإليكم بعض الأمثلة عن الثقة. ترك المرء مفكرته مغلقة على المكتب مع معرفته بأنّ شريكه قد يطّلع عليها. عدم طلب عرض سعر ثانٍ [أفضل] عندما يقول الميكانيكي إنّ السيارة تحتاج إلى الكثير من العمل. التصافح على اتفاق ما. اتباع توجيهات شخص غريب. شراء شيء سيتم تسليمه لاحقاً. تُعدّ هذه أيضاً أمثلة على الاعتماد. الفرق هو أنه على الرغم من أنّ الاعتماد يمكن أن يكون طوعياً ـ يمكن للمرء أن يطمئن بأنّ الشخص أو الشيء سيُثبت جدارته بالاعتماد ـ إلا أنه يمكن أن يكون أيضاً إجبارياً. في المقابل، يُشير برنارد وليامز إلى أنّ الثقة 'تتضمن استعداد أحد الأطراف الاعتماد على الآخر للتصرّف بطرق معينة' (2002: 88). يكون هذا الاستعداد ضرورياً لأنّ الثقة بشخص ما تعني أن تأخذ نظرة تفاؤلية عن ذلك الشخص ودوافعه. إنها 'التقليل من حذر المرء، **والامتناع عن أخذ الاحتياطات ضد شريك التفاعل**، حتى عندما يمكن للآخر، بسبب الانتهازية أو عدم الكفاءة، أن يتصرّف بطريقة قد تبدو أنها تسوِّغ الاحتياطات' (Elster 2007: 233). قد تتضمن مثل هذه الاحتياطات الاحتفاظ بمفكرة المرء في مكتب مقفل، وتعزيز

---

(1) انظر Baier (1986).

المصافحة بعقد واجب النفاذ قانونياً. أن تثق يعني أن تتخلى عن الاحتياط وتدَّخِر الاطمئنان بمجرّد التفكير بأنّ الآخر جدير بالثقة.

موقف الثقة، إذن، هو جزء محدد بواسطة هذا التفكير. يمكننا أن ’نثق‘، أو هكذا نقول، بأن تشتغل سيارتنا، أو بأن يعمل منبّهنا. لكنّ السيارات والمنبهات ليست جديرة بالثقة ولا نثق بها بالمعنى الدقيق للكلمة. في الواقع، ليس هذا سوى اعتماد: نحن نعتمد عليها ونعتقد أنها جديرة بالاعتماد أو ستُثبت أنها كذلك. الجدارة بالاعتماد هي سمة من سمات الجدارة بالثقة لكنها لا تساويها. وبالمثل، وعلى نحو مشهور، يمكن لجيران كانط أن يعتمدوا على انضباطه بنفس الطريقة التي يعتمدون فيها على الساعة؛ إذ يمكنهم أن ’يثقوا‘ بكانط في المشي بجانب النافذة في الساعة الثامنة صباحاً. لكنّ **الوثوق** بكانط للقيام بذلك، كما يجادل راسل، سيتطلب منه أن ’يضع مصالحهم في جوهر اتخاذه قرار المشي‘ (2002: 5). قد يتطلب الأمر التفكير في مشي كانط بوصفه فعلاً جديراً بالثقة، أو أنّ المرء يقوم به، على الأقل جزئياً، استجابة للاعتماد الذي تُظهره ’ثقة‘ جيرانه. لكن بالطبع لم يمشِ كانط لهذا السبب ولم يعتقد جيرانه أنه قام بذلك. قد يكون هناك اعتماد وجدارة بالاعتماد لكن لم تكن هناك ثقة وجدارة بالثقة.

إنّ الجدارة بالثقة تفوق الجدارة بالاعتماد من جهة أنها تقييمية وكذلك وصفية. فالفعل الجدير بالثقة، على غرار الفعل الانتهازي، يتم القيام به استجابةً لاعتماد شخص ما على شخص آخر بطرق معينة، لكن على عكس الفعل الانتهازي، هو الشيء المناسب الذي يجب فعله ـ حيث ’مناسب‘ هنا ترقى إلى تقييم شبه-أخلاقي. وبذلك، نعتقد أنه يجب ألا تقرأ المفكرة الخاصة بشخص آخر أو تقدِّم تعليقاً مغرواً، ويجب عليك أن تحترم الاتفاقيات وتساعد الغرباء الذين يستفسرون عن الإرشادات. توفّر فكرة أنّ الشخص الذي يتفاعل معه المرء جدير بالثقة، أو سيُثبت ذلك، تطميناً عقلانياً: أنه لا داعي للتحوّط، إذا كانت هذه الفكرة صحيحة.

لذا، لا تكون الثقة إشكالية إذا عرف المرء أنّ الشخص الموثوق به جدير

بالثقة. لكن يمكن القول إنها تُصبح إشكالية عندما تُخفَف مسوِّغاتنا الإبستمية للحكم بأنّ الشخص الموثوق به جدير بالثقة. ومع ذلك، فإنّ **مشكلة الثقة** الناتجة هي عملية أساساً وليست إبستمية: إنها مشكلة عقلانية الاعتماد على نطاق واسع ـ مشكلة عقلانية التعاون. التفاعلات التي تُثير مشكلة على نحو محتمل هي تلك التي لها نتائج أسوأ: أحدهما يؤدي والآخر يُقصِّر. يترك المرء مفكرته على المكتب فتُقرَأ، ولا يحصل على تعليق مناسب ويتعرض لقرصة، وما إلى ذلك. لذا، يمكن أن تبدو الاحتياطات مسوَّغة. وما يسعى المرء إلى فعله في أخذ الاحتياطات هو إزالة الاعتماد الإشكالي. لكن إذا لم يكن من الممكن إزالة الاعتماد، فإنّ ما سيجعله عقلانياً هو أي مسوِّغات توفِّر تطميناً بأنّ الآخر هو متعاون أو جدير بالاعتماد، أو سيُثبت ذلك. وبالطبع، معرفة أنّ الشخص جدير بالثقة من شأنها أن تقوم بذلك، لكن يمكن أن يستمر الاعتماد بشكل عقلاني بناءً على مسوغات أقل. في هذا الصدد، يحدد Williams (1988: 118) أربعة دوافع عامة يمكن أن يمتلكها الناس للتعاون أو الاعتماد على بعضهم بعضاً. الخوف من العقوبات أحدها؛ والأخريات هي: المصلحة الذاتية الخاصة، والتقييم الإيجابي للتعاون، والتقييم الإيجابي لعلاقات الصداقة. يمكن أن تكون العقوبات رسمية أو غير رسمية. تنحصر العقوبات غير الرسمية في بعض أشكال الإقصاء الاجتماعي، مثل فقدان السمعة أو المقاطعة البسيطة، والخسائر الإضافية الناجمة عن ذلك. أما العقوبات الرسمية فيمكن أن تتراوح من الغرامة إلى عقوبة السجن؛ فعلى سبيل المثال، المهنيون الذين يفشلون في أداء أدوارهم يمكن أن يفقدوا حقهم القانوني في الممارسة[2] نحن حساسون لكل هذه الأسباب المحفِّزة على التعاون. علاوة على ذلك، نحن نتفاعل أيضاً مع بعضنا بعضاً بطرق توفِّر بعض المسوِّغات للحكم التجريبي بالتحفيز. توفّر بعض سمات الفرد أو سلوكه ما يسمّيه Elster (2007: 347) على الترتيب 'علامات' أو 'إشارات' تسمح بالحكم بالجدارة بالاعتماد. إذن، **مشكلة الثقة** هي هذه: حتى لو

(2) انظر Blais (1987).

امتدت الشبكة إلى منطقة واسعة، بحيث يكون كل ما هو مطلوب لعقلنة الاعتماد هو وجود بعض المسوِّغات للحكم بالجدارة بالاعتماد، فقد لا نزال نفتقر إلى مسوِّغات لهذا الحكم.

1. لعبة الثقة

يمكن تحديد ملامح هذه المشكلة من خلال الإشارة إلى تجربة تُسمّى **لعبة الثقة**[3] تتألف هذه اللعبة من لاعبين: الطرف الواثق، أو 'المستثمِر'، س و الطرف الموثوق به أو 'المؤتَمن'، ص. في أبسط نُسخها، لدى س منحة معينة، لنفترض 100 جنيه إسترليني، مع خيارات الاحتفاظ بها أو تحويل جزء منها أو كلها إلى ص والاحتفاظ بما تبقى. ما يتم تحويله تتم مضاعفته، أربع مرات على سبيل المثال، ومن ثم يكون لدى ص خيار الاحتفاظ بالمبلغ الناتج أو إجراء تحويل إرجاعي لجزء منه أو كله والاحتفاظ بالباقي. في هذه الحالة، أفضل ما يمكن لـ س فعله، سيكون بإعطاء ص كل شيء على أمل أن يقسِّم ص أرباحه المفاجئة البالغة 400 جنيه إسترليني. إذا قام ص بالمشاركة، يكون كلا الطرفين قد أبلوا بلاء جيداً وتكون اللعبة قد أسفرت عن نتيجة تعاونية. لكن كيف سيكون من مصلحة ص أن يُعيد أي شيء؟

صورة واحدة قد يكون فيها من مصلحته فعل ذلك وهي إذا كانت اللعبة متكررة، في هذه الحالة، سيُجازى الانشقاق بغياب التعاون المستقبلي، وبذلك سيفقد المرء فوائد هذا التعاون. لذا، فإنّ مصلحة س في استلام التحويل الإرجاعي تصب أيضًا في مصلحة ص لأنها تسمح بتبادل آخر. وهذا، كما يقترح راسل هاردين، هو كل ما ترقى إليه الثقة: إنها مجرّد مسألة **مصلحة مغلّفة**[4] إنّ المشكلة

(3) انظر Glaeser et al. (2000).

(4) 'أنا أثق بك لأنني أعتقد أنه من مصلحتك أن تهتم بمصالحي في المسألة المعنية' (Hardin 2002: 4). وفق هذه الرؤية عن الثقة المفترضة مسبقاً هنا، هذا غير كافٍ لأنّ حكم الجدارة بالثقة الذي يشكِّله هذا الجزء غير تقييمي.

في هذه الرؤية هي أنّ مصالح س يمكن تغليفها بمصالح ص **فقط ما** دام التبادل مستمراً. فإذا كانت العلاقة لمرة واحدة، فلا قيمة يمكن الحصول عليها من التصرّف كما لو كانت مستمرة[5] ولكن عند التفكير في هذه الحالات، لماذا نعتقد أنّ ص سيتعاون؟ وهنا نعود إلى الدوافع التي يمكن أن يمتلكها الناس للتعاون، أو للاعتماد على بعضهم بعضاً، ومعرفتنا بها. ومع ذلك، افترض أنّ موقف س هو موقف نابع عن جهل، أي، افترض ـ كما يُقصد أن يكون عليه الحال في الإعداد التجريبي ـ أنّ س لا يعرف شيئاً عن ص وبالتالي يجهل ما يحرّك أو قد يحرّك ص. بمجرّد إضافة افتراض الجهل هذا، يغدو من الصعب معرفة كيف أنّ أي شيء آخر غير الانشقاق منذ البداية يمكن أن يكون هو الشيء العقلاني الذي يجب فعله. من المسلَّم به، أننا لا نكون جهالاً بالكامل أبداً ـ حتى افتراض أنّ ص يفضّل الكثير من المال على القليل هو افتراض حول التفضيل. ومع ذلك، بمجرّد أن تُسوَّغ عقلانية الاعتماد بناء على حكم أنّ الطرف الآخر سيُثبِت جدارته بالاعتماد، يبدو وكأنّ الاعتماد يصبح غير عقلاني عند عدم توفّر المسوغات لمثل هذا الحكم. أمام الجهل، من الأفضل بالتأكيد أن يحتفظ المرء بما لديه من أموال.

إذن، **مشكلة الثقة** هذه هي **مشكلة شكيّة** بقدر ما تكون الحقائق التي تولِّدها صحيحة بشكل عام؛ أي، بقدر ما (1) نحتاج إلى الاعتماد على الآخر لكن نُدرك أنّ القيام بذلك يمكن أن يكون له نتائج أسوأ ـ نحن نعتمد والآخر يُثبِت عدم جدارته بالاعتماد ـ و(2) نعرف أنّ هذا التفاعل هو لمرة واحدة (أو تفاعل له عدد محدد [من الجولات])، و(3) نجهل بالكامل الدوافع الفردية للآخر، لكن نميّز الدافع العام لعدم الكون جديراً بالاعتماد. بالنظر إلى هذه الحقائق، يبدو الاعتماد غير عقلاني، وإذا كان الأمر كذلك، فمن باب أولى أن تكون الثقة كذلك. لكنّ الثقة حالياً، ولحسن الحظ، هي جزء من نسيج مجتمعنا: وبذلك، فإنّ النتيجة التجريبية الرئيسية هي أنّ الاشخاص، الذين يتمتعون ببعض المؤهلات المثيرة

---

(5) على نحو مساوٍ، إذا لم تكن العلاقة لمرة واحدة بل لها نهاية قابلة للتحديد، فبمجرد أن يحدَّد التفاعل النهائي، تتكشّف عقلانية التعاون من خلال الاستقراء العكسي.

للاهتمام، يتعاونون بشكل عام في **لعبة الثقة** على الرغم من أنها تُلعَب بوصفها لعبة لمرة واحدة تحت ظروف الجهل، ويُلزمون المؤتمَنين [الموثوق بهم] بتوقّع أنهم **يجب** أن يتعاونوا بالمقابل[6] وبذلك، كما هو الحال مع المشاكل الشكيّة الأخرى، فإنّ القضية هي كيفية التوفيق بين النتيجة الفلسفية التي تقول إنّ الاعتماد يبدو غير عقلاني في كثير من الأحيان والحقيقة اليومية القائلة إنّ الثقة متغلغلة ومنتشرة. يكمن السؤال الصعب في تفسير كيف يكون هذا الاعتماد عقلانياً تحت هذه الظروف.

2. الحل الجوّاني لغوتييه

من الناحية العملية، من السهل جعل الاعتماد غير إشكالي: أي موقف يُحتمَل أن يكون إشكالياً، كذاك الموصوف في (1)، يمكن تغييره بحيث أنّ الحقائق (2) و(3) لا تعود تنطبق عليه؛ أي، يمكن إدخال أدوات التي من خلال إضافة تفاعلات مستقبلية أو بعض الوسائل الأخرى، مثل العقوبات، تمنح المؤتمَن سبباً معروفاً ليكون متعاوناً. لكن، كما يلحظ ديفيد غوتييه، إنّ حلَّ مشكلة الثقة بهذه الطريقة هو ببساطة 'يغفل عن الحقيقة الجوّانية': ما نحن بحاجة إليه هو تفسير كيف أنّ مجرّد 'المنفعة المتبادلة' للتعاون، حقيقة أنّ كل من المستثمِّر والمؤتمَن ينتفع منه، تجعله عقلانياً. وبذلك، يُميِّز غوتييه ما يمكن تسميته بالحلول **الجوّانية والبرّانية**. يؤسس الحل البرّاني عقلانية الاعتماد، في الموقف الذي تكون فيه (1) صحيحة من خلال تكذيب (2) أو (3). ويُظهر الحل الجوّاني كيف أنّ الاعتماد يكون عقلانياً حتى في ظل صدق (1)، (2)، و(3). ويسعى غوتييه إلى تقديم حل جوّاني.

يقترح غوتييه أنّ الحل هو التخلّي عن مفهوم العقلانية المفترض مسبقاً في توليد مشكلة الثقة. ما هو مفترض مسبقاً هو **تعظيم مفهوم العقلانية**: يسعى الأفراد

(6) انظر Glaeser et al. (200).

خلف ما يصبّ غالباً في مصلحتهم. لذا، حيثما تكون (1) و(2) و(3) قائمة، ويكون المستثمِّر جاهلاً بالمصالح الخاصة للمؤتمَن، فلا يسعه إلا التفكير في أنّ المؤتمَن سيحتفظ بجميع الأموال إذا سنحت له الفرصة. ومع ذلك، بدلاً من رؤية النتيجة العقلانية بوصفها نقطة الاتزان ـ نتاج تعظيم الاختيارات ـ يقترح غوتييه (2013: 195-6) أنّ النتيجة العقلانية هي النتيجة المثلى، أو تلك النتيجة التي لا يمكن أن تكون أفضل لأحد الأشخاص دون أن تكون أسوأ للآخرين. إنّ الشيء العقلاني الواجب فعله هو تبنّي استراتيجية تعمل على التحسين بدلاً من التعظيم، حيث يعني القيام بذلك أن تكون ما يُسمّيه غوتييه (1986: 167) 'مُعظِّماً مقيَّداً' بدلاً من 'معظِّم صريح' يهتم المعظِّم المقيَّد **بمصالح** الآخرين، وليس **فقط باختياراتهم**، أو على الأقل يقوم بذلك شريطة أن يفكر الآخرون بالمثل. ويجادل غوتييه بأنه من العقلانية أن تكون معظِّماً مقيَّداً لأنّ المرء يعمل بشكل أفضل بهذه الطريقة. والسبب في ذلك بسيط: نحن لدينا نزوع أساسي للتعاون من خلال الضوابط التي تكون عادلة فحسب، وعلى هذا النحو، فإنّ المعظِّمين المقيَّدين لديهم فرصة أكبر للتعاون. أمّا 'المعظِّمون الصريحون فيميلون إلى الاستفادة من زملائهم إذا سنحت الفرصة، مع معرفة هذا، فإنّ زملاءهم سيمنعون نشوء مثل هذه الفرصة' (Gauthier 1986: 173). لذا، من العقلانية أن يعتمد المستثمِر على المؤتمَن لإرجاع نصف المكسب المفاجئ وأن يقوم المؤتمَن بتحقيق هذا الإرجاع العادل لإنهم إما يكون لديهم الاستعداد للفعل وإلا سيمتلكون فرصاً أقل للتعاون بشكل عام. وأي مكسب يمكن تحقيقه في هذه الحالة سيقابله خسارة أكبر قد يستلزمها هذا الاستبعاد.

سلَّمنا أنّ غوتييه قد أسس عقلانية الكون معظِّماً مقيَّداً. إنّ المعظِّم المقيَّد سيتعاون وبالتالي سيعتمد على الآخر فقط إذا حُكِمَ على الآخر على نحو مساوٍ أنه معظِّم مقيَّد. على هذا النحو، 'يجب أن يسعى المعظِّم الصريح إلى الظهور بمظهر جدير بالثقة، محافِظاً على اتفاقاته' (Gauthier 1986: 173). ويتعين على المعظِّمين مقيَّدين تنمية 'قدراتهم على تمييز المتعاونين الصادقين من المتعاونين غير الصادقين' (Gauthier 1986: 181). إذن، صعوبة هذا الحل **لمشكلة الثقة** هي أنه يجب افتراض أنّ

قدرة المعظِّم المقيَّد هذه تفوق قدرة المعظِّمين الصريحين على الخداع. ويبدو أنّ هذا الافتراض مجرّد إنكار لـ (3): وبذلك تتوقف عقلانية الاعتماد على اعتقادٍ ما حول الميول المحفِّزة للمؤتمَن، أعني أنّ المؤتمَن هو معظِّم مقيَّد، وليس معظِّماً صريحاً، ويُميَّز **على هذا النحو**. وبذلك في حالة الجهل، إذا كانت (3) صادقة، فإنّ الأمر العقلاني الذي يجب فعله سيكون بالتأكيد افتراض أنّ الآخر معظِّم صريح وتفادي الاعتماد عليه.

يجادل غوتييه بأنّ الأمر ليس كذلك بالضرورة. فعدم القدرة على اكتشاف المعظِّمين الصريحين لن يكون أمراً مهماً إذا لم يكن هنالك الكثير منهم. لإثبات ذلك، يقدِّم غوتييه تفسيراً متطوراً لكيف سيتم الحفاظ على عقلانية الكون معظِّماً مقيَّداً **إذا** كانت نسبة المعظِّمين المقيَّدين في السكّان كبيرة بشكل ملحوظ[7] ومع ذلك، ستُصبح القضية، عندئذ، ما هو السبب وراء اعتقادنا أنّ جماعتنا السكانية هي على هذا النحو. والمشكلة هي أنه **إذا** كان سبب اعتقادنا هذا تجريبياً، فإنّ دفاع غوتييه عن عقلانية التعاون سيبدو، في أساسه، مستنداً إلى إنكار (3): إنّ موقفنا ليس في الحقيقة موقف جهل إذا كنا نعرف ما يكفي لنسوِّغ بشكل تجريبي افتراض أنّ الآخر معظِّم مقيَّد. ومع ذلك، يمكن القول إننا لا نمتلك أي سبب قبلي لتقديم هذا الافتراض.

لمناقشة هذا الأمر، خذ بعين الاعتبار حالة Blue Jays & Viceroys [فراشات نائب الملك الأمريكية وطيور القيق الزرقاء][8] على الرغم من أنّ فراشات نائب الملك تمثّل غذاءً جيداً لطيور القيق الزرقاء، إلا أنّها تشبه فراشات الملك التي لا تكون كذلك. هذه المحاكاة هي كذبة تطورية. إذ الفراشة الملكية [Monarch] تُرسل إشارات صادقة أنها وجبة سيئة؛ تحاكي فراشة نائب الملك هذه الإشارة لإيصال شيء ما كاذب. عندئذ، يكون موقف المستثمِر مشابهاً لموقف طائر القيق الأزرق

(7) 'كلما كان هناك معظِّمون مقيَّدون أكثر، ازدادت المخاطر التي قد يقبلها عقلانياً المعظِّم المقيَّد من الاستثمار والتعاون الفاشلين' (Gauthier 1986: 176).

(8) انظر Sober (1994).

الذي يواجه فراشات ذات ألوان زاهية. تماماً مثلما أنّ طائر القيق الأزرق يكسب من تناول الفراشة إذا كانت فراشة نائب الملك، ويخسر إذا كانت فراشة الملك، فإنّ المستثمِر يكسب من عملية التحويل إذا كان المؤتمَن [الموثوق به] معظِّماً مقيَّداً ويخسر إذا كان المؤتمَن معظِّماً صريحاً. كما أنّ قدرة المستثمرين على تمييز المعظِّمين المقيَّدين من المعظِّمين الصريحين هي، على غرار قدرة طيور القيق الزرقاء على تمييز فراشات نائب الملك من فراشات الملك، محدودة. لنفترض، إذن، حالة بداية فضلى: لا تُعد هذه القدرة التمييزية المحدودة إشكالية لأنه ليس هناك خداع. فقط فراشات الملك تكون ملوّنة؛ فقط المعظِّمون المقيَّدون يزعمون أنهم يكونون كذلك؛ تأكل طيور القيق الزرقاء كل الفراشات عديمة اللون؛ والسيناريو الأسوأ لم يتحقق قط بالنسبة إلى المستثمِر. من نقطة البداية هذه، سيتطور الخداع: ستزدهر فراشات نائب الملك الملوّنة والمعظِّمون الصريحون الذين تعلموا 'أن يظهروا جديرين بالثقة' غير أنه مع ارتفاع مستويات الخداع، تنخفض مستويات الاعتماد؛ لكن حتى الآن يجب أن يقتصر الأمر على الانخفاض فقط، لأنه إذا تلاشى الاعتماد، لن يكون هناك مكسب يُرجى من هذا الخداع. وعليه، عند أي نقطة تصل الجماعة السكانية إلى التوازن المستقر؟ يُلاحظ إليوت سوبر(Eliot Sober 1994: 80)، 'أنه من المثير للاهتمام بما فيه الكفاية اتضاح أنّ استقرار النظام يعتمد على نوع الديناميكيات التي يفترضها المرء' ما يعنيه هذا هو أنه ليس هناك سبب قبلي للاعتقاد بأنّ المعظِّمين المقيَّدين مهيمنون. قد يكونون كذلك، تماماً مثلما قد تكون معظم الفراشات الملونة فراشات الملك، لكن إذا كان ذلك صحيحاً، فإنّ هذا الاستقرار يعتمد على بعض الخصائص العرَضية للغاية للعملية التطورية' (Sober 1994: 80). مما يعني أنه يعتمد على بعض الخصائص العرَضية لمجتمعنا. لذا، يجب أن ترتكز عقلانية الاعتماد في النهاية على اعتقاد تجريبي ما حول وضعنا الاجتماعي. قد يكون هذا حلّاً ــ وفي بعض النواحي يكون قريباً من الحل الذي أُقدِّمه أدناه ــ لكن حتى الآن ليس هو الحل الجوّاني المأمول.

3. بيتيت واستجابتنا للثقة

قدّم فيليب بيتيت حلّاً جوّانياً مختلفاً لمشكلة الثقة. خذ أي تفاعل محتمل حيث تكون (1) صحيحة، على غرار لعبة الثقة؛ يجادل بيتيت بأنّ السبب القياسي الذي قد يجعل المستثمِر يعتمد على المؤتمَن لمشاركة أرباحه المفاجئة سيكون الحكم الذي مفاده أنّ المؤتمَن جدير بالثقة (حيث يقصد بيتيت بذلك شيئاً ما أكثر بقليل من أن 'يكون جديراً بالاعتماد'). والسبب القياسي الذي يمتلكه المرء لهذا الحكم هو الاعتقاد الإضافي بأنّ المؤتمَن مدفوع بواسطة **الولاء**، أو **الفضيلة**، أو **التبصّر**، حيث لا يلزم أن تكون هذه الدوافع حصرية. وعليه، ما هي المسوِّغات المتاحة لهذا الحكم إذا كان المستثمِر جاهلاً بدوافع المؤتمَن الخاصة؟ أي، إذا كانت حقائق (2) و(3) قائمة. للإجابة عن هذا السؤال، يقترح بيتيت (2002: 353) أنّ المرء يحتاج إلى إدراك أنّ الناس مدفوعون بكل من 'الخيور المعتمدة على الفعل'، أشياء مثل السِلَع والمال، و'الخيور المعتمدة على الموقف' أو أمور مثل 'الكون محبوباً، والكون محل إعجاب، والكون محل اعتراف، والكون محل احترام، وما إلى ذلك' علاوة على ذلك، إنّ الرغبة في هذه الخيور عالمية من جهة أنه يمكن افتراض 'أنّ كل واحد منا يرغب في الحصول على رأي جيد من الآخرين' (Pettit 2002: 354). على أية حال، إذا صحّ ذلك، فهناك مسوِّغات للاعتقاد بأنّ المؤتمَن سيُثبِت جدارته بالاعتماد، وبالتالي مسوِّغات للاعتماد العقلاني على المؤتمَن، حتى مع صدق (1) و(2) و(3).

يطرح بيتيت هذه المسوِّغات مع الحجج التالية:

(i) هنالك مواقف يمكن أن يُرسِل فيها موقف الثقة إشارة إلى المؤتمَن، وإلى الشاهد، بأنّ المؤتمِن [الواثق] يؤمن بجدارة المؤتمَن بالثقة أو يفترضها... وهكذا يفكِّر فيه بشكل جيد إلى هذا الحد.
(ii) من المحتمل أن يكون لدى المؤتمَن رغبة، جوهرية أو ذرائعية، في الحصول على الرأي الجيد من المؤتمِن ومن الشهود على فعل الثقة.
(iii) ستميل الرغبة في الحصول على هذا الرأي الجيد إلى منح المؤتمَن سبباً

> للتصرّف بالطريقة التي يعتمد فيها المؤتمِن عليه للتصرّف.
> **الاستنتاج.** وبذلك، قد يكون لدى المؤتمِن، الذي يُدرك هذه الحقائق، سبب للوثوق بشخص ما، حتى عندما لا يكون لديه في الواقع سبب للاعتقاد بجدارة الآخر بالثقة الموجودة-مسبقاً. - (Pettit 2002: 357)

كبيان لسبب يمكن أن يكون لدينا للاعتماد على الآخرين، فإنّ هذا الاستنتاج يُعد ملحظاً جيداً. لكن كَحلّ لمشكلة الثقة، فإنّ الحجة تواجه صعوبتين. الأولى، لحسم مشكلة الثقة، يجب أن تكون الرغبة في الحصول على رأي جيد من الآخرين عالمية بمعنى أنه يمكن اعتبارها مكوّناً في كل تفاعل. وبذلك، تكون الفرضية (ii) ضعيفة للغاية كما هو مذكور مع القيد 'من المحتمل أن يكون لديه رغبة' ويكون الاستنتاج على نحو مماثل كذلك مع القيد 'قد يكون لديه سبب' ولتعزيز الفرضية (ii)، يجب افتراض أنّ الرغبة في الحصول على رأي جيد من الآخرين كانت جوهرية بدلاً من ذرائعية، لأنه لن يكون من المقبول الادعاء أنّ الرأي الجيد من الآخرين كان قيّماً ذرائعياً في كل حالة، أو أنه كان قيّماً ذرائعياً في كل حالة بحيث لم يكن لدى الواثق أي اهتمام جوهري بالرأي الجيد عن المؤتمَن. افترض، عندئذ، أنّ ذلك صحيح: في كل حالة سيمتلك الموثوق به رغبة جوهرية في الحصول على الرأي الجيد من الواثق والشهود على فعل الثقة. حتى مع تعزيز الفرضية (ii)، لا يزال غير كاف للواثق أن يمتلك سبباً للوثوق ـ أي، الاعتماد ـ في الحالات الخلافية. المسألة الآن هي حتى لو كان الموثوق به لديه دائماً رغبة في الحصول على الرأي الجيد من الآخرين، وبالتالي، السبب ليكون 'جديراً بالثقة، فإنّ هذا السبب لا يلزم أن يكفي للكون كذلك. هذا لأنه في معظم الحالات سيكون لدى الموثوق به مصالح أكثر من تلك الحاضرة في التفاعل. لذا، ما يجب أن يكون صحيحاً أيضاً هو أنّ الواثق لديه مسوِّغات للاعتقاد بأنّ هذه الرغبة في الحصول على الرأي الجيد من الآخرين هي إما الرغبة المؤثرة الوحيدة أو المهيمنة. وفي حين أنه يمكن أن يكون لدى الواثق مسوِّغات للاعتقاد بذلك، إلا أنه لن يكون لديه مثل هذه المسوِّغات عندما يحدث التفاعل تحت ظروف الجهل؛ أي،

عندما تكون (3) صحيحة. بعبارة أخرى، إذا كانت (3) صحيحة، فإنّ الواثق يفتقر إلى السبب الفريد للاعتماد على الموثوق به الذي يفترضه بيتيت. لذا، فإنّ فرضية هذا السبب لا تُقدِّم حلَّاً جوّانياً **لمشكلة الثقة**. ومرة أخرى، يعتمد الأمر على اعتقاد تجريبي معين يشير امتلاكه إلى أنّ إحدى الحقائق التي تولِّد مشكلة الثقة غير صحيحة.

4. تثميننا للثقة والجدارة بالثقة

في الجزء المتبقي من هذا الفصل، آمل ألا أدّخر جهداً بشأن الحل الذي اقترحه برنارد وليامز **لمشكلة الثقة**. في هذا القسم، أوجز هذا الحل.

فكما لوحظَ، يرى وليامز (Williams 2002: 88) أنّ الثقة في ’صورتها الأكثر الأساسية‘ ليست أكثر من ’استعداد أحد الأطراف إلى الاعتماد على الطرف الآخر للتصرّف بطرق معينة‘ يُشير هذا الاستعداد إلى بعض التوقعات حول الدوافع لكنه ’لا يُشير إلى أنّ هذه التوقعات يجب أن تكون من نوع محدد‘ (Williams 2002: 88). وبشكل خاص، لا يُشير إلى أنّ دوافع الشخص الموثوق به هي تلك الخاصة بالشخص الجدير بالثقة: فالحكم بأن الشخص الموثوق به حساس لإمكانية فرض عقوبات تأديبية، على سبيل المثال، قد يكون كافياً للتنبؤ بأن الموثوق به سيثبت أنه جدير بالاعتماد، وبالتالي يُضفي عقلانية على الاعتماد. ومع ذلك، يستمر وليامز في المجادلة، مثل هذه الأحكام المتعلقة بالدوافع لا تحسم ما أُطلق عليه مشكلة الثقة. يكمن اهتمام وليامز بهذه المشكلة في التجسيد الخاص لها: ما هي الدوافع التي لدينا لإخبار الآخرين بالحقيقة أو أن نكون مخلصين. إنّ أي مجتمع فعال سيتضمن تفاعلات تعاونية تتطلب وجود معلومات يتم توصيلها بين الأفراد. لذا من الواضح أنّ الصدق أو الإخلاص أمر مرغوب فيه من وجهة نظر اجتماعية، ولكنه على نحو مساوٍ ليس دائمًا المصلحة الفضلى للفرد. فعلى سبيل المثال، يتخيل ويليامز حالة الصياد الذي قنصَ طريدة للتو، ويفضّل أن يحتفظ بها لنفسه ولعائلته. الإخلاص ليس في مصلحة هذا الصياد. إنّ المشكلة التي توضحها هذه الحالة هي أنّ

القيمة التي ترتبط بأي شخص يمتلك هذا الميل [الإخلاص] تبدو، بقدر ما مضينا، إلى حد كبير قيمة للأشخاص الآخرين. فمن الواضح أنه قد يكون من المفيد للفرد أن يستفيد من المعلومات الصحيحة للآخرين، ولا يكون من المفيد له أنهم يجب أن يستفيدوا من معلوماته الصحيحة. إذن، هذا مثال كلاسيكي عن موقف 'الراكب بالمجّان أو المنتفع بالمجّان ' (Williams 200: 58)

في حين أنه من مصلحة الجمهور دائماً أن يكونوا على علم، إلا أنه لا يلزم أن يخدم الإخلاص مصلحة المتكلِّم على أفضل وجه، وبوصفنا جمهوراً نحن نعلم أنّ هذا صحيح. لذا، فإنّ ما أسميته مشكلة الثقة أمرٌ مهدِّد. يجادل ويليامز بأنّ مصدر هذه المشكلة هو أنّ الإخلاص ـ الجدارة بالثقة في الحديث ـ **مُنِحَ قيمة ذرائعية فقط**: يُمنَح قيمته من خلال ذلك الخير الذي ينبع من المعلومات التي تُجمَع، مثل الخير الناتج عن المساعي التعاونية. وعندما لا يُثمَّن إلا بهذه الطريقة، ستكون هناك دائماً احتمالية حدوث انشقاق بين مصالح الأطراف المتفاعلة بحيث تُعرِّض تلك الثقة الواثقَ، أو أولئك الذين لديهم ميل جدير بالثقة، إلى 'المنتفعين بالمجّان' يجب ألا يسمح الحل المناسب بأن يكون تحقق هذه الاحتمالية منهجياً. ما يُظهره هذا، كما يدّعي ويليامز (Williams 2002: 59)، هو 'أنه لا يمكن لأي مجتمع أن يُدبّر شؤونه... بتصور ذرائعي بَحت لقيم الصدق' التي يكون الإخلاص، الذي هو الجدارة بالثقة في الحديث، أحدها. وبذلك، فإنّ ما يتطلبه أي مجتمع هو أن تكون الجدارة بالثقة هذه **مثمَّنة جوهرياً**، بحيث يُعتقد أنه 'أمر جيد (مع ثبات العديد من الأمور الأخرى) التصرّف كما يتصرّف الشخص الجدير بالثقة، فقط لأنّ ذلك هو الفعل الصحيح' (Williams 2002: 90).

هنالك ثلاث نقاط ينبغي توضيحها بشأن فكرة القيمة الجوهرية هذه. الأولى، أن تُثمِّن أفعال الثقة والجدارة بالثقة جوهرياً يعني تأخذ موقفاً تقييمياً: إنه **أمر جيد** التصرّف كما يتصرف الموثوق به والجدير بالثقة، أي، أنه **يجب** أن يتصرّف المرء بهذه الطريقة. إذن، إذا كان حل مشكلة الثقة يتطلب التفكير في الثقة بهذه الطريقة، فيجب اعتبار الثقة تتضمن أكثر من مجرّد الاعتماد ـ كما هو مزعوم في القسم الأول. الثانية، يقتضي هذا، ووليامز يؤكد هذا الاقتضاء، أنه لا يمكن أن يكون

هناك حلٌّ لمشكلة الثقة يبدأ، كما هو حال حلّ غوتييه وبيتيت، من مصالح الفرد. هذا لأنه لا يمكن للمحاججة من نقطة البداية هذه، أعني النقطة 'التي تبدأ من الصياغة القائمة على نظريات الألعاب لمشكلة الثقة، أن تُظهِر أنّ الجدارة بالثقة لها قيمة جوهرية' (Williams 2002: 90). أكثر ما يمكن استنتاجه هو أنه من الممكن أن يكون في مصلحة المرء التصرّف كما لو أنّ الثقة والجدارة بالثقة لهما قيمة جوهرية؛ لكنّ هذا يتفق مع التظاهر بأنّ لديهما هذه القيمة، بدلاً من تثمينهما، وبالتالي لن يقضي على مشكلة الانتفاع المجّاني أو يحلّ المشكلة. ومع ذلك، الثالثة، يُثير الحديث عن القيمة الجوهرية معضلة. فمن ناحية، تبدو القيمة الجوهرية غامضة إلى حد ما، حيث ترقى إلى الادعاء بأنه 'ليس هناك أي شيء يمكن قوله عن إمكانية تقييمها [إمكانية تقييم الثقة] ـ إنها جيدة لأنها جيدة، هذا هو كل ما يمكن قوله عنها' (William 2002: 90). ومن ناحية أخرى، إذا تم تقديم بعض التفسيرات لقيمتها 'مثل أنها تُؤمِّن النشاط التعاوني الذي يكون في مصلحة الجميع' (Williams 2002: 90)، فيبدو كما لو أنّ المرء يُقدِّم تفسيراً اختزالياً: قيمتها ذرائعية في النهاية.

ما نحن بحاجة إليه هو تفسير غير اختزالي لـ ماذا يعني أن يمتلك الشيء قيمة جوهرية. ويقترح وليامز أنّ الشرط الكافي لهذا هو

> أولاً، من الضروري (أو شبه الضروري) للأغراض والاحتياجات البشرية الأساسية أن يعاملها البشر بوصفها خيراً جوهرياً، وثانياً، يمكنهم التعامل معها بشكل متماسك بوصفها خيراً جوهرياً. (Williams 2002: 92)

ثم يدّعي أنّ علم الأنساب [genealogy] يلبّي كلا هذين الشرطين. فالإخلاص ضروري (أو شبه ضروري) للأغراض البشرية من جهة أنه إذا لم يكن لدى الأفراد ميل ليكونوا مخلصين أو جديرين بالثقة في الحديث، فلن يكون الجهد التعاوني ممكناً ولن يكون هناك شيء اسمه المجتمع، على الأقل كما نعرفه. باستثناء أنّ هذا الادعاء قوي للغاية كما هو مذكور: يمكن تأسيس التعاون في التواصل على نفس مسوِّغات التعاون بشكل عام، من خلال معرفة الدوافع التي نعلم أنّ الناس يمكن أن يمتلكونها للتعاون. لكن ما يمكن ادعاؤه هو أنه فقط من خلال الأفراد الذين

لديهم ميل ليكونوا جديرين بالثقة يمكن أن يكون التعاون مستداماً **بمجرّد توفّر الظروف (1) و(2) و(3)**. وبذلك فإنّ امتلاك الجدارة بالثقة قيمةَ جوهرية هو أمر ضروري لما أُسمّيه **حلاًّ جوّانياً لمشكلة الثقة**. وبذلك **يُظهِر** علم الأنساب كيف أنّ الإخلاص 'يمكن التعامل معه بشكل متماسك بوصفه خيراً جوهرياً' من خلال إظهار كيف أنّ امتلاكنا الميل لنكون جديرين بالثقة 'يكون منطقياً [لنا] من الداخل، إذا جاز التعبير' (Williams 2002: 92). وهذا ما آمل القيام به فيما تبقى من هذا الفصل: تقديم تحليل مفاهيمي للثقة والجدارة بالثقة ـ تفسير لفهمنا لهذه المفاهيم ـ **يُضفي** معنى على كوننا مدفوعين للتصرّف بطرق موثوقة وجديرة بالثقة فقط لأننا نُثمِّن التصرّف بهذه الطرق، حيث يمكن ألا يتأثر هذا الدافع بالتفاعل الحادث تحت الظروف (1) و(2) و(3).

ومع ذلك، قبل المضي قدماً مع هذا التحليل، تجدر الإشارة إلى أنّ هذا النوع من الميل العام إلى الوثوق والكون جديراً بالثقة، الذي يتبع تثميننا الجوهري للثقة والجدارة بالثقة، يختلف تماماً عن الميول إلى الثقة والكون جديراً بالثقة على النحو الذي يصفه غوتييه وبيتيت. فوفقاً لغوتييه، إنّ الميل العقلاني الذي يجب أن تمتلكه، أو الاستراتيجية التي يجب اتباعها، هو أن تكون معظِّماً مقيَّداً عندما وفقط عندما يحكم المرء على أنّ شريك التفاعل هو كذلك وأن تكون معظِّماً صريحاً بخلاف ذلك. يمكن أن يترتب على الكون معظِّماً صريحاً أن تكون غير جدير بالثقة؛ وهذا سيُثبت الفشل في إعطاء الوزن التفكّري المناسب لمصالح الطرف الواثق. وبذلك يُشير اقتراح غوتييه إلى أنّ المرء يمكن تحفيزه ليكون جديراً بالثقة في بعض المواقف ويمكن تحفيزه ليكون غير جدير بالثقة في مواقف أخرى، مما يعني أنّ الميل إلى الكون جديراً بالثقة يمكن تشغيله أو إيقافه استجابة للموقف الذي يجد المرء نفسه فيه[9] ومع ذلك، من غير مقبول افتراض أنّ الميل العام إلى الثقة أو إلى الكون جديراً بالثقة يمكن أن يكون مشروطاً بهذه الطريقة. خذ **لعبة**

(9) نفس الشيء تنطوي عليه استراتيجية الواحدة بواحدة التي ستتطلب أن تكون جدارة المرء بالثقة مشروطة باللعب السابق لشريك التفاعل.

الثقة. إذا كان لدى المستثمِر ميل عام إلى الثقة، فسينزع إلى إجراء التحويل بصرف النظر عن أي حكم على استجابة المؤتمَن المحتملة. فمجرّد الاحتفاظ بالمال سيبدو أمراً 'خاطئاً' بالطبع، لا يعني هذا أنه ليس هناك معرفة يمكن أن تمنع المستثمِر من إجراء التحويل، بل يُشير ذلك إلى أنّ الميل إلى القيام بذلك لا يمكن أن يكون مشروطاً بالطريقة التي يصفها غوتييه. بدلاً من ذلك، في ظل وجود هذا الميل، سيرى المستثمِر نفسه على أنه يمتلك سبباً لإجراء التحويل، سبباً قد يُرجَّح للأسف في بعض الظروف، لكنه سببٌ بصرف النظر عن هذه الظروف، وليس سبباً لا يوجد إلا مشروطاً بها.

ما زلنا مع **لعبة الثقة**، تنشأ عقلنة الثقة المقترحة بواسطة بيتيت (في الشكل المعزز المقترح) من فرضية أننا لدينا رغبة أساسية في الحصول على الرأي الجيد من الآخرين. مع أنّ هذا قد يكون صحيحاً، عن الموثوق به أو بشكل عام، فإنّ الاستجابة الجديرة بالثقة لتحويل المستثمِر لا تبدأ التداول من حقيقة أنّ التحويل العائد سيلقى استحساناً. بدلاً من ذلك، يبدأ الشخص الجدير بالثقة التداول من حقيقة أنّ المستثمِر وثقَ أو أجرى تحويلاً ما وبالتالي فهو في موقف يعرِّضه للطعن. وإذا كان لدى المستثمِر ميل عام إلى الثقة، فإنّ هذا الميل سيكون، جزئياً، قائماً على افتراض أنّ الموثوق به سيبدأ التداول من هذه الحقيقة. أن تفكّر بخلاف ذلك، وعلى وجه الخصوص، أن تفترض أنّ الموثوق به يتداول من فرضية أنّ التحويل العائد سيحظى بالثناء يعني أن تفكّر بشكل سيئ في الشخص الموثوق به؛ إذ سيعني أن تعتقد أنّ دوافعهم ليست 'صحيحة'، أو ليست دوافع الشخص الجدير بالثقة[10]

5. الثقة بوصفها علاقة ذات طرفين

يكمن التحدّي، على حد تعبير ويليامز، في تقديم 'تفسير خالٍ من الاختزال'؛

(10) وبذلك، هنالك شيء ما مُحبِط-ذاتياً على نحو غريب بشأن الرغبة في الحصول على الرأي الجيد. قارن ذلك مع (Elster (2007: 351.

أي أن تقول لماذا الثقة والجدارة بالثقة مثمّنتان دون أن تجعل هذا التثمين ذرائعياً. هذا التحدّي، الذي أودّ الإشارة إليه الآن، لا يمكن مجابهته طوال الوقت مع النظر إلى الثقة بوصفها محمولاً ثلاثي الأطراف تكون صورته س يثق بـ ص للقيام بـ فاي. فمع أنّ الثقة يمكن أن تكون علاقة ثلاثية الأطراف، إلا أننا نثق ببعضنا بعضاً للتصرّف بطرق مختلفة ــ ألا تقرأ مفكرتنا، أو أن تُعطي سعراً مقبولاً، وما إلى ذلك. لا يمكن أن يكون شكل الثقة هذا، الشكل **التعاقدي** إذا جاز للمرء أن يسمّيه، أساسياً؛ أو على الأقل لا يمكن أن يكون كذلك إذا كانت الثقة شيئاً مُثمَّناً جوهرياً. لأنّ القيمة، بالنسبة إلى س، في الوثوق بـ ص للقيام بـ فاي تكون في الأساس الخيور (المعتمدة على الفعل) التي تأتي من قيام ص بـ فاي. فتكون قيمتها ذرائعية في الأساس (على سبيل المثال، القيمة المرتبطة بإبقاء طيشان المرء مخفياً، أو دفع سعر مناسب). أي قيمة جوهرية للثقة يجب أن تتقيّد ببساطة بامتلاك س موقف الوثوق؛ أي، في وثوق س بـ ص، أو فقط في وثوق س. هذا يعني، ما دامت الثقة مثمَّنة جوهرياً، فإنّ شكلها الأساسي يجب أن يكون، إذا جاز التعبير، مواقفي [attitudinal]؛ يجب أن يكون ذا طرفين، أو حتى ذا طرف واحد لا ذا ثلاثة أطراف. عندئذ، امتلاك س ميل عام إلى الثقة بهذه الطريقة ــ أن يثق ببساطة، أو يثق بـ ص ــ هو ما يُفسِّر سبب ثقة س بـ ص للقيام بفاي.

بالتركيز، إذن، على الثقة المواقفية، ما هو هذا الميل العام إلى الثقة؟ أقترح أنه الميل إلى افتراض أنّ شريك التفاعل، المؤتمَن في **لعبة الثقة** على سبيل المثال، جدير بالثقة. عندئذ، يُثير هذا تساؤلاً ماذا يعني أن تكون جديراً بالثقة. هنا، يلحظ وليامز،

> شيءٌ واحدٌ ضروري هو مَيل الفاعل إلى أن يكون جديراً بالاعتماد، ليس بمعنى أنه يمكنك الاعتماد عليه لمساعدتك (هذا ميل مختلف، الاستعداد للمساعدة)، بل بمعنى أنه سيساعدك إذا كان قد أخبرك أنه سيساعدك أو، ربما، قادك إلى الاعتقاد بأنه سيفعل ذلك. (Williams 2002: 92)

أعتقد أنّ الإجابة أقرب بكثير إلى تلك التي يرفضها ويليامز. فتركيزه ينصب

بشكل خاطئ على الثقة في شكلها الثلاثي الأطراف أو التعاقدي، ويفهم المَيل إلى الجدارة بالثقة من خلال الإحالة على هذا الشكل. لكن إذا كان المَيل إلى الجدارة بالثقة يجب أن يُفهم من خلال الإحالة على الشكل المواقفي، فإنّ الجدارة بالثقة هي أقرب بكثير إلى الاستعداد للمساعدة من جهة أنها في الأساس موقف خيري، أو موقف للنية الحسنة، يتجلى من خلال الاستجابة المناسِبة لاعتماد الآخر. مناسِبة بمعنى صحيحة: الشخص الجدير بالثقة يمكن الاعتماد عليه لفعل 'الشيء الصحيح' عندئذ، إنّ هذا الموقف الخيري والنية الحسنة المقترنة به هو ما يسمح بالتعاقد.

أعتقد أنّ كون هذه الأشكال المواقفية للثقة والجدارة بالثقة أساسية هو أمر يمكن، عندئذ، دعمه بواسطة خمسة أجزاء مستقلة من الأدلة[11] يأتي الجزء الأول من الأدلة من اللغة اليومية. أولاً، إنّ كلّاً من المحمول ذي الطرفين 'س يثق بـ ص' والمحمول الثلاثي الأطراف 'س يثق بـ ص للقيام بـ فاي' يمتلك معاني فريدة وغير قابلة للاختزال. من الصحيح أننا نستخدم في بعض الأحيان 'س يثق بـ ص' كاختصار لـ س يثق بـ ص بطريقة ما معينة؛ على سبيل المثال، عند سؤال س عن سبب تركها لمذكراتها مرئية على المكتب، قد تجيب بأنها تثق بـ ص، وتقصد بذلك أنها تثق بـ ص في ألا يقرأها. ومع ذلك، ليس هذا هو الاستعمال الأكثر صراحة لـ 'س يثق بـ ص'، الذي يكون خاصاً بوصف موقف س تجاه ص باعتباره شخصاً واثقاً أو موثوقاً به[12] وبحكم الاستلزام إنّ ص، الذي هو موضوع موقف الثقة الخاص بـ س، هو شخصٌ يمكن الوثوق به. في المقابل، 'س يثق بـ ص للقيام بـ فاي' هي فكرة هجينة ميتافيزيقياً (على غرار الفهم المعتاد للمعرفة، في مقابل الاعتقاد) من جهة أنها تصف فعلاً ما ــ اعتماد س على ص للقيام بـ فاي ــ وتُخبر عن ذلك الفعل، أنه تمَ القيام به بمعية موقف معين، وأفضل وصف له أنه مفعم بالثقة. أي، أنه يُنبئ عن حقيقة اعتماد س وموقف س من الاعتماد؛ فهو ليس وصفاً مباشراً لموقف س ولا يحمل الاستلزام أنّ ص هو شخص يجب الوثوق به.

(11) للاطلاع على المزيد من الحجج، انظر Domenicucci & Holton (2016).

(12) انظر Becker (1996: 44-5).

والآن في حين أنّ 'س يثق بـ ص' قد ينطوي على الميل إلى الاعتماد على ص بطرق مختلفة، وإلى الاعتماد على ص للقيام بـ فاي، إلا أنه لا يمكن اختزاله إلى هذا الميل وصياغته على نحو ' فاي، س يثق بـ ص للقيام بـ فاي' لأنّ 'س يثق بـ ص' قد تكون صحيحة، في حين أنّ ' فاي، س يثق بـ ص للقيام بـ فاي' ستكون بكل تأكيد خاطئة: هنالك دائماً حدّ لِما نثق بأن يفعله الآخرون. علاوة على ذلك، لا يبدو أنّ هذا مجرّد مسألة كمّية، لأنه ليس هنالك نطاق محدود من فاي، ع، حيث يمثّل فاي ع، س يثق بـ ص للقيام بـ فاي' صورنة مناسِبة لـ 'س يثق بـ ص' ففي حين أنه قد يكون صحيحاً أنّ الافتقار الكامل إلى الاستعداد للاعتماد على ص سيكذِّب دعوى أنّ 'س يثق بـ ص'، إلا أنه ليس هناك طريقة معينة يجب أن يعتمد فيها س على ص حتى تكون هذه الدعوى صحيحة. ومع ذلك، في حين أنّ 'س يثق بـ ص' و 'س يثق بـ ص للقيام بـ فاي' هي تصريحات فريدة، إلا أنّ هنالك بعضاً من الاستلزام من الأولى إلى الأخيرة ولكن ليس العكس بالعكس. إذا كان س يثق بـ ص، فيجب أن يكون هناك بعض من الفاي التي لأجلها يثق س بـ ص للقيام بـ فاي. لكنّ س يثق بـ ص للقيام بـ فاي لا تُشير بأي حال من الأحوال إلى أنّ س يثق بـ ص بشكل عام، حتى لو سيكون هذا صحيحاً في كثير من الأحيان. وبذلك، فإنّ من بين المحمولين، يُعدّ المحمول ذا الطرفين أكثر أساسية.

نفس الأمور يمكن قولها، عندئذ، عند مقارنة محمول ذي طرف واحد 'س يثق' مع محمول ذي طرفين 'س يثق بـ ص' يبدو أنّ الأول له على نحو مساوٍ مكان في اللغة اليومية: 'فنحن نتكلم **بالفعل**'، كما يلحظ Uslaner (2002: 22)، 'عن "الأشخاص الواثقين" بشكل عام' وهذا الشكل لا يبدو أنه يمكن اختزاله إلى 'فاي، س يثق بـ ص' لأسباب مماثلة. إذ لن يكون الأمر أنّ س يثق **بالجميع**، وليس هناك نطاق محدد من الناس يجب أن تغطيه ثقة س. بدلاً من ذلك، يبدو أنّ 'س يثق' تقدِّم دعوى مختلفة: إنّ س لديه إيمان بالناس، ببعض الآخرين العموميين، كما يقول Uslaner (2002: 22)، وليس إيماناً بأي وصف أو شخص محدد. لكن مرة أخرى، في حين أنّ 'س يثق' و 'س يثق بـ ص' يبدو أنهما تصريحان

مختلفان وفريدان، إلا أنّ هنالك بعض الاستلزامات من الأول إلى الأخير ولكن ليس العكس بالعكس. إذا كان س يثق، فلا بدّ أنّ هناك نيّف من ص يثق س بهم، لكنّ س يثق بـ ص لا تُشير بأي حال من الأحوال إلى أنّ س يثق بشكل عام. لذا، من بين المحمولين، يمكن القول إنّ المحمول ذا الطرف الواحد أكثر أساسية. وهكذا، يبدو أنّ جوهر فكرتنا عن الثقة هو ببساطة موقف ثقة، الذي قد يعتبر، لكن ليس بالضرورة، أشخاصاً محددين موضوعاً له، ويمكن أن يدعم، لكن ليس بالضرورة، فعل الاعتماد على الأشخاص.

أمّا الجزءان الثاني والثالث من الأدلة فيأتيان من النظر في الثقة بالاقتران مع عدم الثقة. تقول كاثرين هاولي (2014: 1) 'لكي نفهم الثقة، يجب أن نفهم أيضاً عدم الثقة، ومع ذلك، فإنّ عدم الثقة دائماً ما يُعامل بوصفه مجرّد فكرة لاحقة، أو ما يكافئ على نحو خاطئ غياب الثقة' إنّ مجرّد غياب الثقة قد لا يُنبئ عن شيء حول مواقف المرء بل بالأحرى ينشأ من حقيقة أنه ليس هناك سبب للاعتماد. فميكانيكي السيارة أثق به عندما لا أطلب سعر ثان، ولا أثق به لتسليم بريدي. ومع ذلك، افتقاري إلى الثقة هنا هو مجرّد غياب الاعتماد: فأنا لا أثق بالميكانيكي في هذا الصدد ليس لأنني لا أعتقد أنه كفء للوظيفة بل لأنّ هذه ليست وظيفته. لذا، أنا لا أعتمد عليه في هذا الصدد. ومع ذلك، فإنّ عدم الثقة ليس مجرّد غياب للثقة: بل هو موقف بحد ذاته، وقد يَتوقَّع المرء، كما تقترح هاولي (2014: 4)، أنّ هناك روابط تحليلية بين موقفي الثقة وعدم الثقة؛ مثلاً، على سبيل المثال، إذا كان عدم الثقة هو الموقف الملائم الذي يجب اتخاذه، فإنّ الثقة لا تكون كذلك. ومع ذلك، من الصعب الحفاظ على وجود مثل هذه الروابط التحليلية إذا اعتُبِرت الفكرة الأساسية للثقة ثلاثية الأطراف أو 'س يثق بـ ص للقيام بـ فاي'. بالنظر إلى أنّ الثقة في هذا المعنى هي هجينة ميتافيزيقياً، فإنّ أي فشل في الثقة يمكن أن يرجع دائماً إلى فشل في مكوِّن الفعل. (عدم وثوقي بميكانيكي سيارتي لتسليم بريدي هو لأنني لا أعتمد عليه للقيام بذلك.) لكن، عندئذ، يمكن أن تكون الثقة غير ملائمة بسبب بعض اللاملاءمة في مكوِّن الفعل هذا؛ على سبيل المثال، سيكون من الخطأ

الوثوق في ميكانيكي سيارتي لتسليم بريدي. ومع ذلك، فإنّ هذا الخطأ لا يعني أنه من الصواب عدم الثقة بميكانيكي سيارتي. لذا، للحفاظ على التوازي بين الثقة وعدم الثقة، يجب أن يكون التركيز على التصوُّر المواقفي للثقة: الوثوق بـ ص وعدم الوثوق بـ ص. إضافة إلى ما سبق، يتضح هذا من حقيقة أنه ليس هناك محمول عدم ثقة ثلاثي الأطراف: نحن لا نقول ’س لا يثق بـ ص للقيام بـ فاي‘ ـ أنا لا أعدم الثقة بميكانيكي سيارتي لتسليم بريدي!. إذن، يُشير غياب هذا الشكل الحملي إلى أنّ المحمول ذا الطرفين س يثق بـ ص هو المحمول الأساسي.

غالباً ما يقال إنّ الثقة وعدم الثقة متعارضان لا متناقضان[13] وهذا صحيح ما دام يتم تصوّر الثقة تعاقدياً، أو بوصفها علاقة ثلاثية الأطراف. في هذه الحالة، لا يعني الافتقار إلى الثقة بالضرورة عدم الثقة لأنه قد يكون هناك افتقار إلى الثقة بسبب الافتقار إلى الاعتماد؛ ليس هناك عقد، إذا جاز التعبير، أو تعهّد على حد تعبير هاولي (2014: 10). ومع ذلك، يمكن أن ينطوي الافتقار إلى الثقة على عدم ثقة. عندما تكون الثقة هي الموقف الخلفي ـ عندما تكون ذات طرفين أو طرف واحد ـ فإذا فُقدت الثقة، فإنّ ما يتبقى ليس مجرّد الافتقار إليها بل عدم الثقة. افترض أنّ س يثق بـ ص. تتجلى هذه الثقة في ميل س إلى الاعتماد على ص بطرق مختلفة. وإذا أبلغ س أنه يثق بـ ص، فإنّ ما سيصفه س هو موقف تجاه ص وهو موقف أساسي يمكن أن يتخذه المرء تجاه الشخص، ويتضمن وضع افتراضات إيجابية حول حسن نيته تجاهه. قم بإزالة هذه الافتراضات الإيجابية، بحيث لم يعد من الممكن التسليم بأنّ ص سيتصرّف بطرق معينة ولن يتصرّف بطرق أخرى فإنّ ما يتبقى هو عدم الثقة. فعلى سبيل المثال، قد لا تسعى إلى سعر ثانٍ لأنك ببساطة تثق بالميكانيكي، وإذا كان الأمر كذلك، فأنت تفترض فقط أنّ السعر نزيه؛ قد تترك مذكرتك ملقاة على المكتب لمجرّد أنك تثق بشريكك، وإذا كان الأمر كذلك، فأنت تفترض فقط أنها لن تقرأها؛ أو افترض أنك تثق بشريكك، وإذا كان الأمر

(13) انظر (Jones (1996: 15.

كذلك، فستفترض فقط أنها لا تخونك؛ وهلم جراً. قم بإزالة الثقة من هذه الحالات، بحيث لم تعد تفترض أنّ السعر نزيه، أو المفكرة آمنة، أو شريكك مخلص فتكون هذه المواقف الآن هي مواقف عدم ثقة.

وعلى نحو ذي صلة، نحن لا نميل إلى الثقة بالناس في **عدم القيام بأشياء**. فعلى سبيل المثال، أنتِ لا تثقين بأنّ شريكك ليس لديه علاقة غرامية، ليس لأنه لا يمكن الوثوق به في هذا بل لأنّ هذه الثقة تُحبط نفسها ذاتياً بشكل غريب. فأن تثقي بأن لا يكون لديه علاقة غرامية يعني أن تلفتي انتباهه إلى حقيقة أنكِ لا تفترضين أنه لن يفعل ذلك، مما يرقى إلى عدم الوثوق بهم في هذا الصدد. وبالمثل، لن يُطمئنك شريكك إذا قال 'لا تقلقي لن أكون خائناً' يجب أن يكون هذا غير معلن، وجزءاً مما تفترضه الثقة المتبادلة. الشيء نفسه ينطبق على الثقة ذات الطرف الواحد؛ ففي حالة امتلاك موقف ثقة غير موجَّه، نفترض أموراً بشأن كيف سيتصرّف الناس تجاهنا بشكل عام. على سبيل المثال، نفترض أنهم لن يكونوا عدوانيين بطبيعتهم. يُشير ويليامز إلى أنّ هذا الافتراض يمكن تأييده من خلال التفكير في 'الظروف البائسة'، لكن في 'الأوقات الفضلى' نعتبره أمراً مفروغاً منه فحسب. ويجب اعتباره أمراً مفروغاً منه لأنه 'من غير المحتمل أن يَطمَئِن المرء لأنّ شخصاً ما قال له "أعدك أنني لن أقتلك"' (Williams 2002: 89). وبذلك، فإنّ التفسير الصحيح لعلاقة الثقة بعدم الثقة، وتمييز أنّ هذين يمكن أن يكونا متناقضين، يتطلب تصوّراً مواقفياً بحتاً للثقة. ومن ثمّ من الصعب أن نرى كيف أنّ هذا الموقف ليس هو، كما يقول ويليامز (2002: 88)، الشكل الأساسي للثقة 'الذي يعتمد عليه التفاعل الاجتماعي'

يتعلق الجزء الرابع من الأدلة بالعلاقة بين الثقة والجدارة بالثقة. فموقف الثقة يُحدَّد، جزئياً، بواسطة علاقته بالفكرة القائلة إنّ الشخص الموثوق به جدير بالثقة. ويأتي التطمين من هذه الفكرة. ومع ذلك، فإنّ هذا الارتباط بين الثقة والجدارة بالثقة ينهار إذا تم تصوّر الثقة تعاقدياً، أو بوصفها علاقة ثلاثية الأطراف. فتحتَ هذا التصور، مثلاً في الحالة التي يثق فيها س بـ ص للقيام بـ فاي، تعني فكرة أنّ

ص جدير بالثقة، على الأقل، أنّ ص سيكون جديراً بالاعتماد للقيام بـ فاي. ومع ذلك، قد لا يكون هذا هو الشيء الجدير بالثقة الذي يجب فعله، بل قد يكون عكس ذلك تماماً. يمكن توضيح ذلك من خلال حالة يكون فيها الطرف الواثق واقعاً في الخطأ. تخيّل أرضاً جافة وحارة و س وصلَ عطشاناً إلى منزل ص. فيطلب من ص الماء من البئر القائمة أمام منزل ص، فَيردّ ص بإخباره أنه لا يمكنه أن يشرب من تلك المياه ومن ثم يذهب إلى الداخل. في الحقيقة، لقد ذهب ص ليجلب لـ س بعض الماء النظيف من الخزان الموجود في الفناء الخلفي من المنزل، لأنّ المياه الموجودة في البئر القائمة أمام المنزل تعرضت للتسمم بسبب الماشية التي سقطت فيها ونفقت في بداية الربيع. بدون معرفة ذلك، سيحكم س على ص بأنه غير جدير بالثقة، **وإذا كانت الجدارة بالثقة تُحدَّد من خلال الرجوع إلى الثقة** بـ ص فسيكون الأمر كذلك. لكن بالطبع، إنّ استجابة ص هي الاستجابة الصحيحة والجديرة بالثقة. تمّ توضيح هذه النقطة وتطويرها من لدن كنود إجلر لوغستروب في مناقشته حول الثقة:

> إنّ تأويل الشخص الآخر لتبعات الثقة المقدَّمة [أي، تأويل الطرف الواثق ص]... هو شيء، والطلب المضمر في تلك الثقة... الذي يجب أن أؤوِّله هو شيء آخر تماماً. (Løgstrup 1997: 21)

إنّ الاستجابة للثقة لا يمكن أن تكون مجرّد مسألة تلبية توقعات الشخص الآخر وتحقيق رغباته' (Løgstrup 1997: 21). هذا لأنه، في موقف الثقة، مثل ذاك الخاص بالبئر المسمومة، 'ما نتحدث عنه هو مطالبة بالحب، وليس مطالبة بالتساهل أو المجاراة' (Løgstrup 1997:21). وبذلك، فإنّ المطلب على الموثوق به ــ ما يُسمّيه **لوغستروب المطلب الأخلاقي الجذري** ويمكن تسميته المطلب **بأن يكون** س **جديراً بالثقة** ــ يتولّد من خلال حقيقة اعتماد الطرف الواثق[14] لا يتولّد

(14) على الرغم من أنّ لوغستروب لا يتحدث أبداً عن الجدارة بالثقة؛ انظر Faulkner (2016).

بواسطة **مواقف** س ـ أي، بواسطة ثقته. لكن هذا يعني أنّ الجدارة بالثقة لا يمكن تعريفها نسبة إلى الثقة إذا تم تصوُّر الثقة تعاقدياً، أو كعلاقة ثلاثية الأطراف. يتم الحفاظ على الارتباط التحليلي بين الثقة والجدارة بالثقة إذا اعتُبرت الثقة مجرّد موقف، أو علاقة ذات طرفين. لنفترض، في حالة البئر المسمومة، أنّ س يثق ببساطة بـ ص. في الوثوق بـ ص، سيعتقد س أنّ ص جدير بالثقة. وعند التفكير على هذا النحو، لن يضع س أي توقُّع محدد على ص، لكنه سيتوقع فقط من ص أنّ ص سيفعل الشيء الصحيح أو الجدير بالثقة.

ترتبط بهذه النقطة ملاحظة كاثرين هاولي بأنّ الثقة يمكن أن تكون غير مطلوبة. في هذا الصدد، تقدِّم مثالاً عن الوثوق بزملائها ليشتروا لها الشمبانيا، في موقف تُكرَّم فيه بصرف النظر عن السبب. الآن قد يكون الحال أنّ زملاءها خططوا ليشتروا لها الشمبانيا لكن، كما تلحظ هاولي (2014: 7)، 'ما زالوا لم يستدعوا ثقتي أو يحبّذوها في هذا الصدد؛ بدلاً من ذلك، أرادوا منحي مكافأة ما، لا مجرّد التصرّف كما تتطلب الجدارة بالثقة، وبالتأكيد عدم المخاطرة بخيانتي إذا نسوا شراء الشمبانيا' هذه الملاحظة جيدة، لكنّ ثقتها غير مطلوبة، جزئياً، في نظري، لأنها توحي **بالبطلان** الذي مفاده أنّ الزملاء سيكونون غير جديرين بالثقة إذا لم يقدِّموها. وهذا باطل تحديداً لأنّ الكون جديراً بالثقة ليس مسألة تحقيق رغبة ما. بل هو مسألة فعل الشيء المناسب، الذي قد لا يزال هو شراء الشمبانيا، وزملاء هاولي يريدون أن يكونوا موثوقاً بهم للقيام بذلك. لذا، فإنّ الوثوق بهم يعني الوثوق بمعنى ثنائي الأطراف ومثل هذه الثقة لن تكون غير مطلوبة. ما هو مرفوض هو العقد الضمني، وليس الموقف الخلفي [الأساسي].

أمّا الجزء الخامس والأخير من أدلة أسبقية الثقة ذات الطرفين على الثقة الثلاثية الأطراف فيأتي من النظر في ثقة الأطفال الرضّع. تقترح أنيت باير (1986: 244) أنّ أي تفسير للثقة يجب أن يستوعب ثقة الأطفال الرضّع. وهذا يولِّد القيد 'أنه ليس من الضروري الوثوق باستخدام المفاهيم أو القدرات التي لا يمكن أن يُعتقد على نحو معقول أنّ الطفل يمتلكها' افترض الآن أنّ س يثق بـ ص للقيام بـ فاي.

في الوثوق بـ ص للقيام بـ فاي، سيأخذ س نظرة تفاؤلية عن ص وعن دوافعه؛ ومن خلال أخذه هذه النظرة، سيفترض س، على الأقل، أنّ ص سيفعل فاي، وفاي لأنّ س يعتمد بجلاء على قيامه بذلك. أن تقوم بما يثق به س لهذا السبب يعني أن تكون جديراً بالثقة. لذا، فإنّ في الوثوق بـ ص للقيام بـ فاي، يفترض س أنّ ص جدير بالثقة (أو **على الأقل** يفترض س هذا غالباً، إن لم يكن عادة، ما سيكون هذا الافتراض عنصراً من معرفة أو اعتقاد راسخ). وبذلك، فإنّ وثوق س بـ ص للقيام بـ فاي يتضمن مركّباً من التفكير. فهو يتضمن تخيّل موقف الثقة من منظور ص، وتخيّل تمييز ص لاعتماد س، وتخيّل رؤية ص لذلك بوصفه سبباً للقيام بما يعتمد س على ص للقيام به. من الممكن القول الآن إنّ هذا النوع من التفكير الشخصاني المخاطَب هو مبتذل وأساسي على حد سواء للتفكير الأخلاقي[15] ومع ذلك، فإنه ليس ذلك النوع من التفكير الذي يمكن أن ينخرط فيه الطفل الرضيع. في المقابل، افترض أنّ س يثق بـ ص؛ على سبيل المثال، الطفل الرضيع س يثق بوالدته ص. في وثوقه بوالدته، سيمتلك س الفكرة التي مفادها أنها جديرة بالثقة وسيفترض، على الأقل، أنّ هذه الفكرة صحيحة. لكن لا يلزم التعبير عن هذه الفكرة من خلال هذه الاصطلاحات ولا ينطوي امتلاكها على دراية شخصانية مخاطَبة؛ بل مجرّد فكرة أنّ والدته ستفعل الشيء الصحيح، امتَلَكها في سياق الاعتماد. وحتى هذه الفكرة لا يلزم التعبير عنها: فهي لا تزيد عن مجرّد اطمئنان أو إيمان بأفعال والدته. يبدو أنّ هذا النوع من الأفكار هو الذي يمكن أن يمتلكه الطفل الرضيع. لنفترض أنّ قيد باير على تفسيرات الثقة مقبولة. فما ينطوي عليه هذا هو إمّا أنّ تفسير الثقة يجب أن يستوفي قيدها، أو الاعتراف بأنّ الثقة ذات الطرفين هي شكل أكثر أساسية من الثقة الثلاثية الأطراف.

(15) انظر Darwall (2006) و Faulkner (2014).

6. الحل القائم على الثقة

أين يترك هذا مشكلة الثقة؟ جادلتُ في القسم الثاني بأنّ هذه المشكلة تُواجَه عندما تكون هناك ثلاث حقائق صحيحة بالنسبة إلى موقف ما قد يعتمد فيه المرء على شخص ما: (1) الاعتماد له نتائج أسوأ حالاً ـ حيث يعتمد المرء والآخر يُثبت عدم جدارته بالاعتماد؛ (2) كلا الطرفين يعرف أنّ التفاعل لمرة واحدة، أو يتألف من عدد محدود [من الجولات]؛ و(3) يجهل المرء بالكامل دوافع الطرف الآخر، لكنه يعرف أنّ هناك سبباً ما عاماً لعدم الكون جديراً بالاعتماد. يكون الحل **الجوّاني** لهذه المشكلة، عندئذ، هو الحل الذي يفسِّر كيف يكون الاعتماد عقلانياً في مثل هذه المواقف مع النتيجة الأسوأ حالاً حتى عندما تكون (2) و(3) قائمتين. والحل الجوّاني هو ما يكون مطلوباً فلسفياً لأننا نعتمد بالفعل في هذه الظروف، وأي حل آخر سيفشل في إضفاء معنى على عقلانية القيام بذلك. يقدِّم كل من غوتييه وبيتيت حلولاً جوّانية، لكنها، باعتقادي، تفشل للأسباب التي تمّت مناقشتها. يقدِّم هذا الفصل حلاّ جوّانياً يمكن أن يسمّى **حلاّ قائماً على الثقة**. وفقاً لهذا الحل، يتم التلميح إلى مشكلة الثقة من خلال الافتراض الخلفي [الأساسي] بأنّ اعتقادات الفاعل ورغباته ـ تفضيلاته ـ هي التي تفسِّر الفعل؛ وهذا الفعل العقلاني هو مسألة تعظيم الرضا بالتفضيلات. يلمّح هذا للمشكلة لأنه يستبعد السبب الذي يمكن أن يحفِّز، وغالباً ما يفعل ذلك، الاعتماد، الذي هو ببساطة موقف الثقة. وبالتالي، فيما يتعلق **بلعبة الثقة**، والسؤال عن سبب الاعتماد على المؤتمَن عندما تكون (2) و(3) قائمتين، يمكن أن تكون الإجابة أنّ المستثمِر يثق فحسب. وهذه الإجابة لا يمكن أن تكون مجرّد وصف للميل النفسي للمستثمِر؛ بل يمكن أن تقتنص أيضاً أسباب المستثمِر.

يُثير هذا سؤالاً مفاده كيف يمكن لموقف الوثوق أن يُعقلِن الاعتماد. وفي الواقع ينطوي هذا السؤال على سؤالين: كيف يُعقلِن موقف الثقة الاعتماد؟ ولِمَ يُعقلن موقف الثقة الاعتماد؟ فيما يتعلق بسؤال الكيفية، تكمن الإجابة فيما ينطوي عليه تكوين رأي جيد عن الآخرين، وهو ما يرقى إليه امتلاك موقف الثقة. افترض

أنّ س يثق (على نحو أحادي الطرف) أو يثق على وجه التحديد بـ ص (علاقة ذات طرفين). إذا كان هذا صحيحاً، ففي الحالة التي يكون فيها لدى س خيار الاعتماد على ص، سيفترض س أنّ ص سيفعل الشيء الصحيح أو الجدير بالثقة. في **لعبة الثقة**، يكون هذا الافتراض هو أنّ المؤتمَن سيُعيد حصة عادلة من الأموال المكتسبة. إنشاء هذا الافتراض هو أمر تأسيسي لامتلاك موقف الثقة: ففي اتخاذ هذا الموقف، يكوّن المرء رأياً جيداً عن الآخرين، وهذا الافتراض يصوغ هذا الرأي في سياق اعتماد محتمل. وبذلك، لا يستند الافتراض إلى أي دليل على جدارة ص بالاعتماد، وعلى هذا النحو، سيكون متاحاً حتى لو لم يعرف س شيئاً عن الدوافع الخاصة لـ ص. أي، سيكون متاحاً في الموقف الذي تكون فيه (1) و (2) و(3) صحيحة. ومع ذلك، فإنّ السؤال المطروح الآن هو هل هذا الافتراض متاح للمستثمِر في **لعبة الثقة** عندما يعلم المستثمِر أنّ هناك سبباً عاماً يجعل المؤتمَن غير جدير بالاعتماد. الجواب، باعتقادي، هو أنه من سمات الثقة أن يكون لديها قدر معين من المرونة للشك. إذا امتلك س معرفة بدوافع ص بحيث إنّ تفضيلات ص كانت دائماً من أجل الربح، فستكون الثقة صعبة (على الرغم من أنني أظن أنه لا يزال من الممكن منح ص فائدة الشك [التماس العذر له]). ومع ذلك، في ظل غياب أي مسوِّغ معين للقلق، فإنّ طبيعة الثقة بوصفها موقفاً تفاؤلياً تتضمن عدم منح اعتبار لمجرّد القلق العام[16] يترتب على ذلك أنّ الافتراض بأنّ ص سيفعل الشيء الصحيح أو الجدير بالثقة سيكون متاحاً، ونتيجة لذلك سيكون من العقلانية بالنسبة إلى س إجراء التحويل. إذا كان موقف س هو الوثوق ـ إذا س يثق (على نحو أحادي الطرف) أو يثق بـ ص (علاقة ذات طرفين) ـ فمن العقلانية بالنسبة إلى س الاعتماد على ص في بعض الجوانب. وبشكل خاص، إذا كان موقف س هو الوثوق، فمن العقلانية بالنسبة إلى س الاعتماد على ص لإجراء التحويل الإرجاعي، حتى عندما تكون (2) و(3) صحيحتين.

(16) في هذا الصدد، يمكن أن يقول المرء إنّ الثقة هي موقف افتراضي، انظر (2016) Stern.

لِمَ، إذن، يُعقلِن موقف الوثوق الاعتماد؟ الإجابة القصيرة: لأنّ الوثوق والكون جديراً بالثقة هي أفعال نثمِّنها بشكل جوهري؛ وفي تثمين السلوكات الموصوفة على هذا النحو نعتقد أننا، مع ثبات الأمور الأخرى، نمتلك سبباً للتصرّف بهذه الطرق، والتصرّف بهذه الطرق هو الشيء الصحيح الذي يجب فعله. علاوة على ذلك، لا يمكن ترجمة تثمين هذه السلوكات إلى بيان عن تفضيلاتنا، حتى لو كانت توحي بذلك؛ فالتثمين، على حد تعبير غوتييه (1986: 49)، ليس مجرّد 'قياس للتفضيل الفردي' إنّ حل مشكلة الثقة **ليس** هذا: تغيير ترتيب التفضيل عن طريق إضافة الرغبة في أن تكون واثقاً وجديراً بالثقة. بل بالأحرى يتم الاحتفاظ بترتيب التفضيل على النحو الموصوف عليه: إنّ الحالات الإشكالية للاعتماد هي تلك الحالات التي تكون فيها (1) صحيحة؛ إنها حالات مع نتيجة أسوأ، يعتمد فيها المرء لكنّ الآخر يُثبت عدم جدارته بالاعتماد. هذه هي الحالات التي يبدو فيها أنّ هناك الحاجة إلى بعض التطمينات. وبذلك، لا يكمن الحل في تغيير هذه الحالات بإضافة رغبة في الوثوق بأنّ ما كانت نتيجة أسوأ لم تعد كذلك. بدلاً من ذلك، في التثمين الجوهري للوثوق والسلوكات الجديرة بالثقة، نُميِّز أسباب التصرّف بهذه الطرق التي لا يمكن اختزالها إلى تفضيلاتنا للتصرّف على هذا النحو. وبذلك، في التثمين الجوهري لهذه السلوكات، نعتقد أنّ التفكّر العقلاني في موقف الاعتماد المحتمل **يجب أن يبدأ** من افتراض أنّ الطرف الآخر سيتصرّف على نحو جدير بالثقة[17] وعندما نكون محل ثقة نعتقد أنّ التفكّر العقلاني **يجب أن يبدأ** من حقيقة حاجة الطرف الواثق. ومن ثم نفسّر ونسوّغ سلوكاتنا وسلوكات الآخرين بالرجوع إلى هذه المحددات. وبذلك، يمكن فهم الدعوى حول التثمين الجوهري بوصفها دعوى، كما يقول ويليامز، حول كيف تكون هذه الأفعال والمواقف المصاحبة لها منطقية بالنسبة إلينا من الداخل.

---

(17) في هذا الصدد، كما يلحظ لوغستروب (1997: 18)، 'نحن لا نقدِّم حججاً ومسوِّغات للثقة كما نفعل مع عدم الثقة'. مرة أخرى، انظر Stern (2016).

إضافة إلى ذلك، إن هذا التفكّر على غرار الشخص الواثق أو الجدير بالثقة لا يمكن اقتناصه من خلال تفضيل اتباع معيار ما ـ على سبيل المثال، معيار الواثق، أو افتراض أنّ الطرف الآخر جدير بالثقة. هذا لأنّ التفكّر في هذه الطرق يتضمن **رؤية موقف الاعتماد المحتمل في ضوء معين**، حيث تسلّط هذه الاستعارة الإدراكية الضوء على فورية الحكم المعياري. خذ بعين الاعتبار **لعبة الثقة**. إنّ الطريق الصحيح، أو الجدير بالثقة، لرؤية تحويل المستثمِر هو بكونه سبباً للقيام بالتحويل الإرجاعي، وهذه هي الطريقة التي سيَرى بها المؤتمَن الجدير بالثقة ذلك. عندئذ، في افتراض أنّ المؤتمَن جدير بالثقة، فإنّ المستثمِر الواثقَ سيرى بالمثل الموقف الناتج عن تحويلهما بوصفه موقفاً يكون فيه لدى المؤتمَن هذا السبب. أي أنّ إدراك هذا الموقف **سيحتوي بداخله** على حُكم بشأن ما يجب فعله، وعلى نحو متصل، بشأن كيفية تفسير الفعل[18] لا يوجد استنتاج من فكرة أنّ بعض المعايير المنطبقة على هذه الحالة ارتبطت بالرغبة في اتباع هذا المعيار؛ وافتراض وجود ذلك سيعني تفويت فورية ما هو في الأساس حكم غير استنتاجي.

في الختام، اسمحوا لي أنّ أقدِّم ثلاث ملاحظات حول هذا الحل القائم على الثقة. الأولى، **ليست** الدعوى أنّ تفسير الفعل القائم-على التفضيل يفشل عموماً؛ على العكس من ذلك، يكون هذا الشكل من التفسير جيداً في الكثير من الحالات. إضافة إلى ذلك يمكن أن يكون أفضل طريقة للتنبؤ بالسلوك في موقف الاعتماد المحتمل. قد يكون المؤتمَن في **لعبة الثقة** هو المعظِّم الصريح عند غوتييه. تميل الثقة الآن إلى استبعاد الشك[19] لذا، إذا كان موقف المرء هو الوثوق، فعندئذ، مع ثبات الأمور الأخرى، سَيَضع جانباً قلقه من أنّ الآخر ليس محفَّزاً على نحو مماثل- هذا إذا حدث هذا القلق من الأساس. ومع ذلك، إذا لم تكن الأمور الأخرى ثابتة: قد يمتلك المرء مسوِّغات ملموسة للشك. وإذا كان الأمر كذلك،

---

(18) انظر McDowell (1978: 100-1).

(19) قُدِّمت هذه النقطة بشكل جيد عند Mllering (2009: 140): 'إنّ إمكانية الطعن هي شرط مسبق للثقة... [لكنّ] الثقة تقتنص التوقع المتفائل للغاية بأنّ إمكانية الطعن هذه ليست مشكلة'.

فإنّ الطريقة الوحيدة لجعل الاعتماد عقلانياً ستكون بدعمه باعتقاد ما حول النتيجة. عند هذه المرحلة، ستكون هناك حاجة لحساب التفضيل، لأنّ موقف الثقة لا يمكنه عقلنة الاعتماد بالنظر إلى الأدلة الكافية على أنه غير متبادَل. على أية حال، إنّ ما يجعل هذه الدعوى المعيارية صحيحة، بالعادة، هو أنه في ضوء هذه الأدلة، لم يعد موقف الثقة متاحاً[20] سيُستعاض عنه بموقف عدم الثقة. إذن، ما يُفسِّره تثمينُنا الجوهري للثقة والجدارة بالثقة هو لماذا لا يكون عدم الثقة منتشراً جداً.

الثانية، إنّ التسويغ الفلسفي لتثميننا الثقة والجدارة بالثقة، الذي هو الحجة الجينالوجية لويليامز، ليس هو ما يسمّيه Korsgarrd (1986: 22) 'التسويغ النهائي'؛ أي، أنه لا يُقصد منه إثبات 'أنّ كل الأشخاص العقلانيين يمكن حملهم على رؤية أنهم يمتلكون سبباً للتصرّف بالطريقة المطلوبة'، التي تكون، في هذه الحالة، التصرّف كما يفعل الشخص الواثق أو الجدير بالثقة. إذا كان تسويغ غوتييه أو بيتيت للاعتماد ـ 'الوثوق' كما يقولان ـ ناجحاً، فإنّ هذا التسويغ النهائي سيكون متاحاً. لكنّ العبء الكبير لهذا الفصل كان دعم زعم ويليامز بأنّ مشكلة الثقة مستوطِنة في مفهوم السبب هذا. إنّ ما ينطوي عليه الحل المدافع عنه هنا هو توسيع نطاق ما يُعدّ سبباً للتصرّف. وبطبيعة الحال، يدافع كارسجارد عن مثل هذا التوسيع على أمل تسويغ المبادئ الأخلاقية في نهاية المطاف. قد تستغرق مناقشة هذه النقطة وقتاً أطول، لكنّ المشكلة التي تواجهها هذه الاستراتيجية، على الأقل عند تطبيقها على الحالة الراهنة، أنها يجب أن تَعتبِر التفكير الاستراتيجي إخفاقاً للعقلانية. لكن يبدو أنه ليس هناك **نقص عقلاني** في التفكير بأسلوب الواحدة بواحدة.

الثالثة، إنّ 'أخلاقية' الثقة هي بالتالي قشرة خزفية بمعنى أننا لا نحتاج إلى تحقيق هذه الطريقة في النظر إلى الأشياء، ويمكن لهذه الطريقة في النظر إلى الأشياء أن تنهار بسهولة. وفق اصطلاح ويليامز، نحن محظوظون لأننا نعيش في

---

(20) 'بالعادة' لأنه قد تكون هناك حالات ـ على سبيل المثال، علاقة الوالدين بطفلهما ـ حيث يجب أن يثق المرء مهما كانت الظروف.

'أوقات فضلى' (Williams 2002: 89)[21] ومع ذلك، لا يعني هذا جعل القيمة الجوهرية مجرّد مسألة تثمين لدينا: فامتلاكنا لهذه المجموعة من القيم له قيمة إضافية بمعنى أنه سيكون الأمر سيئاً إذا رأينا العالم بدونها. هذه هي الأوقات **الفضلى**. في هذا الصدد، التحوّل في الكيفية التي تُتصوَّر بها حالة الثقة المتضمَّنة في امتلاك موقف ثقة ما ليس مجرّد مسألة التمتع بتنشئة معينة ـ بل مسألة التمتع بتنشئة جيدة. كل ما في الأمر أنّ مفهوم الجيد هذا لا يمكن جعله صحيحاً لأنه يمكن أن تكون هناك طرق أخرى لتأمين الدوافع اللازمة لجعل الثقة غير إشكالية[22][23]

* * *

References

Baier, A. 1986. Trust and Antitrust. *Ethics* 96:231-60.

Becker, Lawrence. 1996. Trust as Noncognitive Security about Motives. *Ethics* 107:43-61.

Blais, M. 1987. Epistemic Tit for Tat. *Journal of Philosophy* 82 (7):335-49.

Darwall, Stephen. 2006. *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect and Accountability*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Domenicucci, Jacopo and Richard Holton. 2016. Trust as a Two-Place Relation. In *The Philosophy of Trust*, ed. P. Faulkner and T. Simpson. Oxford: Oxford University Press.

Elster, Jon. 2007. *Explaining Social Behaviour: More Nuts and Bolts for the Social Sciences.* Cambridge: Cambridge University Press.

Faulkner, Paul. 2014. A Virtue Theory of Testimony. *Proceedings of the Aristotelian Society* 114 (2):189-212.

Faulkner, Paul. 2016. Trust and the Radical Ethical Demand. In *What is Ethically Demanded? Essays on Knud Ejler Løgstrup: The Ethical Demand*, ed. H. Fink and R.

(21) وبالمثل، إنها مسألة عرضية إذا كان قول-الحقيقة هو السائد؛ انظر (1994) Sober.

(22) انظر (2010) Velleman للحصول على بيانات إثنوغرافية ذات صلة.

(23) كانت فترة إنتاج هذا الفصل طويلة على نحو خاص وقد مرّ بعدة مراحل من التجسيد. وأنا مدين بالشكر إلى الجمهور في أريزونا، وبريستول، وإدنبرة، وجرايفسفالد، ومانتشستر، وستيرلنغ، وشيفيلد، وواريك، ويورك. وأتوجه بالشكر الخاص إلى دون فاليس، كاثرين هاولي، ريتشارد هولتون، آرنون كيرين، غاي لونغورث، نيل مانسون، مات نودز، توم سمبسون، وبوب ستيرن.

Stern. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
Gauthier, David. 1986. *Morals By Agreement*. Oxford: Clarendon Press.
Gauthier, David. 2013. Achieving Pareto-Optimality: Invisible Hands, Social Contracts, and Rational Deliberation. *Rationality, Markets and Morals* 4:191-204.
Glaeser, E., D. Laibson, J. Scheinkman, and C. Soutter. 2000. Measuring Trust. *Quarterly Journal of Economics* 113:811-45.
Hardin, R. 2002. *Trust and Trustworthiness*. New York: Russell Sage Foundation.
Hawley, Katherine. 2014. Trust, Distrust and Commitment. *Noûs* 48 (1):1-20.
Jones, K. 1996. Trust as an Affective Attitude. *Ethics* 107 (1):4-25.
Korsgaard, Christine. 1986. Skepticism about Practical Reason. *The Journal of Philosophy* 83 (1):5-25.
Løgstrup, Knud Eljer. 1997. *The Ethical Demand*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
McDowell, John. 1978. Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?. In *Mind, Value and Reality*, ed. J. McDowell. Cambridge, MA: Harvard University Press. Original edition, 1978.
Möllering, Guido. 2009. Leaps and Lapses of Faith: Exploring the Relationship Between Trust and Deception. In *Deception: From Ancient Empires to Internet Dating*, ed. B. Harrington. Stanford, CA: Stanford University Press.
Pettit, Philip. 2002. The Cunning of Trust. In *Rules, Reasons, and Norms*, ed. P. Pettit. Oxford: Clarendon Press.
Sober, Elliott. 1994. The Primacy of Truth-Telling and the Evolution of Lying. In *From a Biological Point of View: Essays in Evolutionary Philosophy*, ed. E. Sober. Cambridge: Cambridge University Press.
Stern, Robert. 2016. Løgstrup on the Priority of Trust. In *The Philosophy of Trust*, ed. P. Faulkner and T. Simpson. Oxford: Oxford University Press.
Uslaner, Eric M. 2002. *The Moral Foundations of Trust*. Cambridge: Cambridge University Press.
Velleman, David. 2010. *Regarding Doing, Being Ordinary*. Unpublished paper.
Williams, B. 1988. Formal Structures and Social Reality. In *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, ed. D. Gambetta. Oxford: Blackwell.
Williams, B. 2002. *Truth and Truthfulness*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

الفصل الثامن

الثقة والفاعلية الجماعية

بيرند لانو

1. المقدِّمة

الثقة هي موقف يُمكِّننا من تعريض أنفسنا عن طيب خاطر إلى نوع معين من المخاطر: خطورة إمكانية أن يقوم الشخص الآخر بشيء يضرّ بنا. ففي جميع المساعي التعاونية تقريباً، يتوجب على الأفراد جعل أنفسهم عرضة لأفعال شركائهم المتعاونين بطريقة ما أو بأخرى. وهذا هو أحد الأسباب الرئيسية التي تجعل الثقة قيّمة ومهمة للغاية بالنسبة إلينا.

في الفاعلية الجماعية يتم تجاوز النمط الفردي من التعاون. يستخدم الناس أهداف المجموعة وقِيَمَها ويُخضعون قراراتهم لمخطط أفعال يتمسكون به جماعياً لتكون أفضل في ضوء هذه الأهداف. لكنّ الخطورة ما تزال قائمة. فإذا تصرّفت بوصفي جزءاً من قوة جماعية ما، فأنا أُجازف بألا يقوم الآخرون بذلك. قد تكون العواقب ضد مصالح المجموعة وكذلك ضد مصلحتي الفردية التي كان من الممكن أن تكون دليلي لو لم أتماهى مع المجموعة. علاوة على ذلك، فإنّ توقعاتي الإيجابية بأن أكون جزءاً من مشروع جماعي ستُحبَط مما قد يُسبِّب ضرراً شديداً. من خلال عدم الالتزام بالمجموعة يمكنني منع أو على الأقل تقليل الضرر المتوقع من المحاولة الفاشلة لتشكيل قوة جماعية. لكن سيكون الثمن، بالطبع، هو التخلّي عن المشروع الجماعي من البداية. مرة أخرى، يبدو أنّ الثقة هي الأساس الذي

يتمكّن الناس من خلاله من التجمّع وتشكيل قوة جماعية على الرغم من المخاطر الفردية التي يتعرضون لها.

سأُجادل في هذا الفصل بأنّ الثقة هي في الحقيقة متأصلة في الفاعلية الجماعية. يتضمن منظور-النحن للفرد المتماهي مع الجماعة إدراكاً معيناً لأعضاء المجموعة الآخرين يمكن تحديده بسهولة بوصفه شكلاً معيناً من الثقة. ستستند حجتي إلى تحليل حالات بسيطة تُظهر مجموعة من شخصين ينخرطان في بعض النشاطات الجماعية مثل الرقص أو التجديف في زورق ما. لكنني مطمئن بأنّ الحجة يمكن توسيعها لتشمل الحالة العامة.

على الرغم من أنه من المسلَّم به بشكل عام أنّ الفاعلية الجماعية تنطوي على قابلية طعن ما في العضو الممتثل للمجموعة تجاه السلوك المنحرف لزملائه الأعضاء، إلا أنه لا يكاد يجد المرء أي إشارة إلى الثقة أو حتى تحليلات لها في الكتابات الكلاسيكية حول القصدية الجماعية[1] غير أنني على علم بوجود استثناءين. الاستثناء الأول هو العمل المشترك لـ Raimo & Maj Tuomela (2005)، القائم على تصور Maj Tuomela لـ 'الثقة الأصيلة العقلانية'[2] فقد قيل بناءً على

---

(1) لا يُشير ويلفريد سيلارز (1980)، واحد من الأوائل الذين لاحظوا أنّ هناك أشياءً مثل نيات-نحن، إلى الثقة على الإطلاق. يجادل Tuomela & Miller (1988) بأنّ نيات-نحن لا يمكن اختزالها إلى نيات-أنا بسبب التعارض المحتمل بين الاثنين. يُشير مثل هذا التعارض بين نيات-نحن ونيات-أنا إلى إمكانية الطعن، لكنّ الثقة كعلاج محتمل لم يتم ذكرها. يؤكد جون سيرل (1990): 'إنّ القصدية الجماعية تفترض مسبقاً إحساساً أساسياً بالآخر بوصفه مرشَّحاً للفاعلية التعاونية، أي، أنها تفترض مسبقاً إحساساً بالآخرين بوصفهم أكثر من مجرّد فاعلين واعين، بل بوصفهم أعضاء فعليين أو محتملين لنشاط تعاوني ما' لكنه لا يُشير إلى الثقة بوصفها مصدراً لمثل هذا الإدراك للآخر. ووفقاً لـ Bratman (1992)، يتميز النشاط التعاوني المشترك بالاستجابة المتبادلة، والالتزام بالنشاط المشترك، والالتزام بالدعم المشترك، لكن، مرة أخرى، ليس هناك إشارة إلى الثقة. وبالمثل، تعتقد Margaret Gilbert (1997) أنّ الأفراد الذين يشكِّلون ذاتاً تعددية يرتبطون ببعضهم بعضاً من خلال التزام مشروط. وتجادل بأنّ هذا الالتزام هو مصدر الجدارة بالاعتماد. لكن تبقى الثقة بعيدة عن الملاحظة.

(2) للاطلاع على مدخل شامل حول هذ التفسير للثقة انظر Tuomela (2006)

مسوِّغات مفاهيمية أنّ التعاون العقلاني في نمط-النحن يستلزم شكلاً ضعيفاً من الثقة، في حين بناءً على مسوِّغات عَرَضية يُعزِّز تنمية العلاقة بين أعضاء الجماعة التي يمكن أن تزدهر فيها 'الثقة الأصيلة' (انظر Tuomela & Tuomela 2005: 79f). أمّا الاستثناء الثاني فهو الورقة الحديثة لـ Bernhard Schmid (2013)[3] يجادل شميد بأنّ إدراك أعضاء المجموعة الآخرين في قصدية جماعية لا يمكن تفسيره على نحو مرْضٍ من خلال التمثيلات المعرفية البحتة كما هو الحال في الاعتقاد أو الاعتماد ولا من خلال التوقعات المعيارية فقط. بل تتضمن البنية القصدية للفعل المشترك، وفقاً لشميد، بوصفها مكوِّناً متكاملاً، موقفاً يضم عناصر معرفية ومعيارية على حد سواء، أي الثقة.

إنّ تفسيري هنا له الكثير من المشتركات مع هاتين المقاربتين. ومع ذلك، هنالك أيضاً اختلافات أساسية. فعلى غرار شميد (لكن على عكس آل توميلا) سأُجادل بأنّ الثقة (الأصيلة) هي في الحقيقة مكوِّنٌ للفاعلية الجماعية وليست شرطاً مسبقاً لها. وعلى غرار آل توميلا (لكن على عكس شميد) سأفترض مسبقاً مفهوماً محدَّداً للثقة الأصيلة. لكن على عكس كليهما، فأنا لا أهتم فقط بالارتباط المفاهيمي أو العرضي بين الفاعلية الجماعية والثقة. بل يتمثل الاهتمام الرئيسي في تحليلي هنا أيضاً في استكشاف الشكل المحدَّد للثقة الذي نجده في الفاعلية الجماعية. ما هي المطالب المحدِّدة للثقة وكيف تتكيّف الثقة مع هذه المطالب؟ يتمثل هدفي- من خلال طرح هذا النوع من الأسئلة ــ في المساهمة في فهم أفضل للفاعلية الجماعية وشكل الثقة المميز المتأصل فيها. نأمل أن يؤدي هذا أيضاً إلى تحسين فهمنا للأشكال الأخرى للثقة الأصيلة في التفاعل الفردي الذي يتصف بمشاكل مماثلة.

ستستمر حجتي على النحو التالي. بعد تقديم موجزٍ حول مفهوم الثقة بوصفها موقفاً انفعالياً سأعتمده خلال هذا الفصل (1) سأُقدِّم لعبة بسيطة لتصوير المشكلة الأساسية للتنسيق في الفاعلية الجماعية (2). ستبدأ مناقشتي من نظرية التفكير

---

(3) هنالك أيضاً إشارة مقتضبة إلى هذه الحجة في Schmid & Schweikard (2013).

الفريقي (TR) كما طورها Robert Sugden (1993; 2003) وMichael Bacharach (1991; 2006). سأُناقش بشكل خاص دعوى سوغدن أنّ هناك حاجة إلى بعض أشكال 'التطمين' للانخراط في الفعل الجماعي، وهذا يرتبط بوضوح بالثقة (3). على النقيض من سوغدن، سأُجادل بأنّ الثقة الأصيلة هي عنصر تأسيسي للفاعلية الجماعية وليست شرطاً مسبقاً لتشكيل الفاعلية الجماعية (4). تستمر الحجة من خلال التحقيق فيما يجب أن يكون عليه الموقف بين أعضاء الجماعة لإنجاز المشروع الجماعي المعقد. سأُجادل بأنّ هذا الموقف يجب أن يكون موقف ثقة بالنزاهة. فهو يعمل على التغلّب على تضارب المصالح المحتمل. إنّ الثقة بالنزاهة غالباً ما تُغلَّف في الإجراءات الروتينية وتستند إلى إطار معياري تُنتجه البنية الاجتماعية للمجموعة والخلفية المؤسساتية (5). أخيراً، أشير إلى جانب أكثر إشكالية للثقة في بعض حالات الفاعلية الجماعية: هذه الثقة هي فئوية [تقسيمية] بمعنى أنها لا تستند إلى قيم الفاعل الفردي وأهدافه، بل على عكس تماماً، إنّ قيم الفرد وأهدافه تتأسس من خلال ثقته بالجماعة (6).

2. الثقة الأصيلة

كما ذكرنا سابقاً، يتصف سلوك الوثوق بالمجازفة بأنّ الشخص الآخر قد يتصرف بطرق غير مرغوب فيها. يتكبّد الفرد العقلاني مثل هذه المجازفة عن طيب خاطر فقط إذا كان لديه سبب للاعتقاد بأنّ الشخص الآخر سيستجيب بشكل متعاون. مثل هذا الشخص يقال عنه إنه يمتلك توقعات واثقة. والثقة، بدورها، هي موقف يدفعنا إلى الانخراط في سلوك واثق. من هذا ليس هناك سوى خطوة صغيرة لتحديد الثقة وتوقعات الواثق. علاوة على ذلك، يعتبر العديد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع، في الواقع، أنّ الثقة هي في الأساس توقّع معرفي بأنّ الشريك سيتصرّف بالطرق المرغوب فيها[4] في الواقع، تُستعمل كلمة 'الثقة' بين الفينة والأخرى في

(4) انظر مثلاً: Coleman (1990),Gambetta (1988),Dasgupta (1988),Hardin (1991).

العلاقات العامة للإشارة إلى مجرّد الاعتقاد بأنّ الآخرين سيتصرفون بشكل متعاون. غير أنّ مفهوم الثقة كما يُستعمل في اللغة اليومية هو مفهوم متأرجح .فمعظم الناس يستجيبون على مضض إلى حد ما عندما يواجهون حالة محتالٍ في الزواج 'يثق' بضحيته لتكون كريمة معه. على الرغم من أنهم سيُدركون أنّ المحتال قد يؤسس فعله على اعتقادات راسخة، إلا أنهم قد يترددون في تسميتها ثقة. على الأقل، سيجادل معظم الناس بأنّ هذه ليست ثقة 'أصيلة' أو 'حقيقية'

فيما يلي سأبني حجتي على مفهوم 'الثقة الأصيلة' المحدَّد بما يكفي لتمييز الفرق بين الثقة بالمعنى الأضيق والاعتماد الخالص. ومن ناحية أخرى، يجب أن يكون واسعاً بما يكفي ليضم الحالات الأكثر إثارة للاهتمام لِما قد يعترف بها الناس عادة بوصفها ثقة 'أصيلة' أو 'حقيقية' لن أُدافع عن هذا التفسير المحدَّد للثقة الأصيلة في هذا الفصل[5] ومع ذلك، فأنا مطمئن من أنّ أولئك القراء الذين لا يتفقون مع مفهوم الثقة الأصيلة المقدَّم هنا سيتفقون، على الأقل، على أنّ تعريفي يلتقط موقفاً مثيراً للاهتمام يلعب دوراً أساسياً في التفاعل الاجتماعي والفاعلية الجماعية مما يجعله جديراً بالتحقيق.

إليكم توصيفاً موجزاً لمفهوم الثقة البين شخصية (الأصيلة) الذي سأستخدمه في التحليل التالي:

> **الثقة بوصفها موقفاً انفعالياً تجاه شخص ما تتضمن موقفاً مشارِكاً وشعوراً بالارتباط به عبر معايير أو قيم أو أهداف مشتركة. يسمح هذا الموقف للشخص الواثق بتكبّد المخاطر المتعلقة بأفعال الشخص الموثوق به، لأنها تُدرَك بكونها موجَّهة بواسطة الأساس المعياري للثقة، الذي يُعتقد أنه مشتَرك.**

السِمَتان الأساسيتان اللتان تحددان هذا التفسير للثقة بوصفها موقفاً انفعالياً هما:

---

(5) لكن انظر أيضاً Lahno (2001a; 2001b; 2002).

(T1) يُدرَك الآخر بوصفه شخصاً يمكن تحميله المسؤولية عن أفعاله.

إنّ الثقة البين شخصية الأصيلة تنطوي بالضرورة على موقف شخصي أو، بشكل أكثر تحديداً، على وضع مشارِك كما حدده هولتون (1994) متابِعاً ستراوسن (1974). يميل الشخص الواثق إلى التفاعل مع الاستخدام السيئ لثقته بطريقة خاصة وانفعالية. يرجع هذا إلى حقيقة أنّ الشخص الآخر يُنظَر إليه بوصفه شخصاً مستجيباً منخرطاً عن وعي في التفاعل مع الواثق. وبصفته مؤلِّف أفعاله، فهو مسؤول، وبذلك، فإنّ توقعات الشخص الواثق هي ذات طابع معياري. في المقابل، إدراك الآخر من مسافة ما كآلية ما تحكمها قوانين السلوك الطبيعي، وهو موقف موضوعي بالمعنى الستراوسني يسمح بالتوقعات الوقائعية الخالصة فقط، لا يتوافق مع الثقة البين شخصية الأصيلة.

(T2) يُدرِك المرء الشخص الآخر بوصفه شخصاً مرتبطاً به من خلال قناعات معيارية و\أو مصالح مشتركة.

هذا هو الأساس المعياري لتوقعات الوثوق. فالذي يثق بالآخر يجعل نفسه عرضة للطعن لأنه يُدرِك شريكه بوصفه مرتبطاً به عن طريق قيم أو أهداف مشتركة. وبذلك، في نظر الواثق، يستدعي موقف الثقة تحقق هذه الأهداف أو مراعاة المعايير المشتركة بوصفها جزءاً من المشروع التعاوني.

إنّ كلا هذين العنصرين الرئيسيين في الثقة البين شخصية، **الوضع المشارِك** و'**الارتباط**' في القناعات المعيارية و\أو المصالح، له طابع انفعالي. إنهما يميِّزان في الأساس الطريقة التي يُدرَك فيها الشريك والجزء ذو الصلة من العالم في التفاعل المفعم بالثقة. ومن المؤكد أنّ هذه الطريقة في النظر إلى الأشياء ستُضفي كقاعدة على الواثق توقعات وثوق نموذجية. لذا، هناك علاقة سببية بين الثقة والاعتقاد. ومع ذلك، من خلال استمالة أنماط معينة في الطريقة التي يتم بها تصوير العالم في الفكر وارتباط محتويات معينة من الفكر ببعضها بعضاً، تُحدِّد

الثقة بشكل أساسي كيف يفكّر الشخص الواثق. وبذلك، لا يمكن فهمها بوصفها النتيجة الفورية للتفكير العقلاني، وينبغي ألا نخلط الثقة مع التوقعات التي عادة ما يمتلكها الشخص الواثق، التي لا تكون سوى نتيجة موقفه الوثوقي.

يستبعد الشرطان الاعتماد الخالص القائم على الاعتقاد المعرفي فقط كشكل أصيل للثقة. لكنهما في الوقت نفسه ضعيفان بما يكفي ليشملا التفاعلات التي لا تستند إلى علاقات شخصية عميقة كما هو الحال في الأعمال التجارية أو بين الناخبين والسياسيين في مجالات الثقة المحتملة[6]

3. لغز التنسيق

لنفترض أنّ الصديقين، آدم وبيرتا، يجدّفان بقارب ثنائي الراكب في شلال نهري. إنّ كلا آدم وبيرتا من ذوي الخبرة في التجديف ولكن المياه قاسية. علاوة على ذلك، رغم أنّ الاثنين تحققا من الخريطة قبل بدء الرحلة، إلا أنّ النهر يُغير مساره وشكله بانتظام أثناء التدفق العالي بعد فترة ذوبان الجليد في الربيع. لذا، فهما لا يعرفان ولا يمكنهما أن يعرفا كل غرائب المسار، وبالتالي، يبذلان قصارى جهدهم للاحتراز من المفاجآت غير السارّة.

على حين غرّة، بعد اجتياز منعطف ما، وجدوا أنفسهم يتجهون مباشرة نحو صخرة كبيرة في منتصف النهر. إذا لم يتفاعلا على الفور، فسيصطدم الزورق بالصخرة وينقلب. المشهد عاصف وصاخب. ليست هناك فرصة ــ وبكل الأحوال، ليس هناك وقت ــ للتواصل. يجب على الاثنين التصرّف. لكن بالنظر إلى التيار العاصف، لا يمكن لأي منهما أن يوجِّه الزورق بمفرده. فإذا أرادا أن يتجاوزا الصخرة من اليمين، يجب أن يبدآ على الفور التجديف معاً إلى اليمين؛ وإلا،

(6) إنّ الميزة الأخرى لمفهوم الثقة هذا هي أنه يمكن تعديله وتوسيعه بطرق مقبولة ليفسِّر أشكال الثقة الغريبة أو المتطرفة مثل الثقة بالله أو الثقة بالمؤسسات. انظر أيضاً Lahno (2002) للاطلاع على مناقشة حول أشكال الثقة المختلفة في السياقات الاجتماعية المختلفة.

سيتعين عليهما التجديف معاً إلى اليسار. افترض أنه من اليسير على كليهما إدراك ـ نظراً إلى التيار عند مخرج المنعطف ـ أنه من الأسهل كثيراً أن يسلك الطريق إلى اليمين. ففي حين من الواضح أنّ الاجتياز من الجانب الأيمن يمكن التحكم به بسهولة، إلا أنّ المسار الأيسر غير واضح وقد يتطلب الكثير.

		B	
		r	*l*
A	*r*		0	0
	l	0 0	1 1

شكل 1.8 لعبة *Hi-Lo*

يصوِّر الشكل 1.8 الموقف كما قد يُدرِكه كل فرد بوصفه لعبة نموذجية استراتيجية بسيطة. إذا جدّف كلاهما إلى اليمين (*r*) فسيحصلان على النتيجة الفضلى (ممثلة بفائدة من نقطتين لكليهما)؛ وإذا جدّف كلاهما إلى اليسار (*l*) فسيبقى كل واحد منهما يكسب فائدة من نقطة واحدة؛ في حين إذا فشلا في التنسيق سينتهي بهما الأمر بأسوأ نتيجة ممكنة ممثَّلة بـ صفر فائدة لكل منهما. عادة ما تسمى اللعبة التي لها هذا الشكل بـ لعبة Hi-Lo.

من الواضح تماماً ما يجب أن يفعله أ و ب ـ وسيفعلانه بالفعل ـ في هذا الموقف. فمن الجليّ أنّ اتخاذ المسار الأيمن هو أفضل ما يمكنهما فعله ولذا سيختار كل واحد منهما r؛ أي، كل واحد سيقوم بدوره لتحقيق هذا الحل الأمثل. ومع ذلك، باتباع نظرية اتخاذ-القرار العقلاني الفردي، يبدو أنّ الموقف يفقد الكثير من وضوحه غير الإشكالي.

تحتوي اللعبة على توازنين (*r,r*) و(*l,l*)، مع (*r,r*) هي المهيمنة على (*l,l*) بالمعنى البارليتي [أي بنسبة 80% مقابل 20 %]. لذا، يبدو r هو الاختيار العقلاني الفريد في هذا الموقف. لكن لاحِظ أنّ الأمثلية-البارليتية لـ (*r,r*) هي خاصية

لمخطط الفعل المشترك، لا يمكن للفرد أن يحققها وحده باختياره. دعونا نلقي نظرة فاحصة على هذا الموقف من خلال عينيّ الفاعل العقلاني الفردي .A فعلى الرغم من أنّ اتخاذ المسار الأيمن، (*r,r*)، من الواضح أنه الخيار الأفضل للاثنين، إلا أنه ليس هناك خيار أفضل واضح بالنسبة إلى .A السبب البسيط هو أنّ الاختيار المثالي لـ A يعتمد على ما ستقوم به .B يمتلك A سبباً لاختيار r فقط إذا كان يمتلك سبباً للاعتقاد بأنّ B ستختار أيضاً r (مع احتمالية كافية). لكنّ B هي في الوضع نفسه. مع معرفة أنّ B عقلانية مثله، يحتاج A، بالتالي، إلى سبب للاعتقاد بأنّ B لديها سبب للاعتقاد بأنّ A سيختار .r لكن مرة أخرى، B هي في الوضع نفسه... من الواضح أنّ هذا التفكير يمكن أن يستمر إلى مالانهاية دون أن يصل إلى أرضية صلبة. ليس هناك سبب مستقل لأي توقّع لأي ترتيب قد يكون متاحاً لـ A أو .B لا يمكن لمجرّد العقلانية الذرائعية أن تكفي في تحديد التوقّع العقلاني الفريد بناء على المعلومات المعطاة، لذلك، لا تكفي لتحديد ما يجب القيام به.

لاحِظ أنّ المشكلة لا تنشأ بسبب الافتقار إلى المعلومات. في الواقع، كلا الفاعلين يمتلك كل المعلومات المتاحة للاختيار وذات الصلة به تحت تصرفه. ببساطة لا توجد معلومات يمكن أن تحلّ المشكلة باستثناء المعلومات التي ينسّقها أحد الفاعلين بطريقة خاصة. لذا، لا توجد معلومات تحثّ على التنسيق العقلاني ما لم يكن هناك سبب مستقل لأحد اللاعبين لاختيار خيار معين.

ينجذب المرء إلى المجادلة بأنّ هناك سبباً لاختيار r في مثالنا، أي أنّ التنسيق بناءً على r هو الأفضل لكليهما. لكن مرة أخرى، هذا السبب هو للفريق المكوَّن من شخصين فقط بوصفهما وحدة واحدة، لأنه لا يمكن لأي من الاثنين أن يُحقق هذه النتيجة بقراره وحده. فلا يكون سبباً لآدم إلا إذا كان سبباً لبيرتا، وهذا هو كل ما يمكن للمرء قوله. مرة أخرى، نحن محاصرون في سلسلة لا نهاية لها من التفكير غير المناسب لإنتاج سبب جوهري غير افتراضي لاختيار بديل ما أو آخر.

لا يمكن تفسير هذا التنسيق البسيط من خلال اتخاذ-القرار الفردي العقلاني

كما هو مفهوم في نظرية القرار التقليدية وقد رصد علماء مختلفون ذلك مراراً، على وجه الخصوص Robert Sugden (1991; 1993) و Margaret Gilbert (1989; 1990)[7] من الواضح أنّ المشكلة هي مشكلة في نظرية اتخاذ-القرار العقلاني وليست مشكلة في اتخاذ-القرار الفعلي. فحتى الاقتصاديون المتشددون لن يتوقعوا أن يواجه آدم وبيرتا صعوبات في البَت فيما يجب القيام به. فَهُما، بطبيعة الحال، سيفعلان ما هو واضح أنه الأمر الصحيح الذي يجب فعله ويتوجهان معاً إلى اليمين لتجاوز الصخرة.

4. التفكير الفريقي والحاجة إلى التطمين

لسنا مهتمين بإجراء تقييم نقدي لنظرية الاختيار العقلاني هنا. بل ينصب تركيزنا بالأحرى على كيفية أنّ تشكيل قوة جماعية يحوِّل الإمكانات السلوكية للفاعليين البشر ويُوسعها. ومع ذلك، فإنّ تحليل مشكلة التنسيق من منظور الاختيار العقلاني له أهمية كبيرة بالنسبة إلينا لأنه قد يكشف عن الميزات الخاصة التي تُحدث الفرق. إنّ جوهر المشكلة كما هو مفصّل أعلاه هو أنّ الفاعلين العقلانيين الفرديين يتخذون قراراتهم على انفراد، ويعتبرون قرارات الآخرين شروطاً مسبقة مستقلة للاختيار .حقيقة أنّ هذه الشروط المسبقة هي نفسها نتيجة اختيار تؤخذ بعين الاعتبار من خلال التفكير الاستراتيجي. لكنّ التفكير الاستراتيجي من النوع الفردي لا يمكنه التغلّب على الانقسام الأساسي بين اختياري واختيارك. في مشاكل التنسيق، لا تُخبرني العقلانية الفردية وفق نظرية القرار التقليدية بما يجب أن أفعله إلا بشرط ما أتوقع منك القيام به. ومع ذلك، فإن معرفتي بأنك تشبهني لا تكفي لتحديد ما ستفعله، وبالتالي، لا تكفي لتحديد ما يجب أن أفعله. لكن إذا شكّلنا فريقاً، فإنّ المنظور سيتغير بشكل أساسي. ولا يكون السؤال الإرشادي ’ما الذي

(7) انظر Lahno (2007) للاطلاع على تفسير مفصّل حول المشكلة. ويقدِّم Sugden (1991) نظرة عامة عن الكتابات ’الكلاسيكية‘ إذ يُرجع اكتشاف المشكلة وأول تحليل لها إلى Hodgson (1967).

يجب أن أفعله؟'، بل بالأحرى 'ما الذي يجب أن نفعله؟' والإجابة عن هذا السؤال غالبًا ما تكون بسيطة ببساطة مشكلة التنسيق لدينا: 'يجب أن نتجاوز الصخرة من الجانب الأيمن!' لذا، سيختار كل منا أن يقوم بدوره في المخطط المشترك الذي تم تحديده على هذا النحو، وبما أنّ كلّاً منا يعرف أننا متشابهان، فنحن مطمئنون من أنّ المخطط الجماعي سيتحقق بالفعل من خلال أفعالنا الفردية. يحدد منظور-النحن الاختيار الفردي من خلال تحديد الفعل الجماعي الصحيح، وفي الوقت نفسه، يمنحنا الطمأنينة بأننا سنحققه بالفعل على الرغم من أنّ كل واحد منا يتحكم فقط في جزء مما نفعله معًا.

هذه هي الفكرة الأساسية من نظرية القصدية الجماعية كما تطورت في أشكال مختلفة من لدن علماء مختلفين خلال العقود القليلة الماضية[8] سنبني مناقشتنا على بديل خاص هنا: نظرية التفكير الفريقي (TR) التي طوّرها روبرت سوغدن (1993; 2003) ومايكل باكاراك (1999; 2006)[9] يُقدِّم الـ TR نفسه بوصفه نقطة انطلاق جيدة بسبب افتراضاته الأنطولوجية والميتافيزيقية المتواضعة بشكل خاص وقرابته من نظرية القرار الكلاسيكية. تتمثل الفكرة الأساسية في أنّ الجماعات ('الفِرَق') يجب إضافتها إلى النظرية الكلاسيكية للاختيار العقلاني بوصفها قوى فاعلة محتملة. إنّ الفريق هو مجموعة من الفاعلين الفرديين، الذين سأُطلق عليهم هنا 'الفريقيون' إنّ فِعل الفريق هو توصيف [profile] للأفعال التي يقوم بها الفريقيون. لذا، فإنّ الأفعال الجماعية تتكون بالكامل من أفعال فردية (ماذا أيضاً؟) وقرارات جماعية مرتكزة على قرارات فردية قائمة على التفكير الفردي. إنّ السمة المميزة لاتخاذ-القرار، وفقاً لـ TR، هي أنّ القرارات الفردية التي تُحدِّد الفعل الجماعي تقوم على طريقة

---

(8) للاطلاع على نظرة عامة، انظر Schmid & Schweikard (2013).

(9) يمكنك أن تجد نظرة عامة جيدة حديثة عند Sugden & Gold (2007) تتضمن بعض التلميحات حول الاختلافات بين سوغدن وباكاراك. وفي الآونة الأخيرة، راجعَ سوغدن نظريته عن التفكير الفريقي متخلياً بشكل أساسي عن فكرة أنّ دور اتخاذ-القرار بالتفكير الفريقي يمكن وصفه بأنه تعظيم منفعة الفريق المتوقعة (Sugden 2015). لكنه ما زال متمسِّكاً بالفكرة المناقشة أدناه أنّ التطمين ضروري بشكل أساسي للانخراط في التفكير الفريقي.

خاصة من التفكير (الفردي): فريق يعتمد على منظور-النحن أو منظور-الفريق لتحديد ما يجب القيام به. فهي تسأل 'ما الذي يجب أن نفعله' وتفعل أياً كان ما تحدِّده الإجابة عن هذا السؤال بوصفه الدور الخاص بها.

إنّ إجراء اتخاذ-القرار يفترض مسبقاً أنّ هناك مخططاً مشتركاً لتقييم نتائج التفاعل من منظور-الفريق. فكل فريق يُفترَض أنه يتميز بتفضيلات الفريق الخاصة به بشأن النتائج المحتملة للفعل (الفردي). وبالنظر إلى مخطط التقييم هذا، فإنّ سؤال 'ما الذي يجب أن نفعله؟' يمكن الإجابة عنه بطريقة ذرائعية قياسية من خلال تحديد مجموعة الأفعال التي تحقق النتيجة الفضلى وفقاً لتفضيلات الفريق. وبذلك، يوسِّع الـ TR نظرية القرار الكلاسيكية من خلال عنصرين أساسيين:

(1) يتم إضافة الفِرَق التي تتميز بوظيفة المنفعة الفريقية بوصفها قوى محتملة؛
(2) تحدد قاعدة اتخاذ-القرار المحددة اختيارات الفريقيين: اختر الجزء الخاص بك في المخطط الأمثل للفعل الفريقي المرتبط بتفضيلات الفريق.

يُفهم التفكير الفريقي بوصفه أسلوب تفكير من بين أساليب أخرى. الفكرة هي أنه يمكن تفعيله في المواقف التي تُشير إلى تصوير الاختيار بوصفه مسألة جماعية وليست فردية. لكن حتى لو كان الموقف يمكن تمييزه على هذا النحو من الخارج، فإنّ الـ TR لا يتطلب بالضرورة أن يستخدم الأفراد بالفعل التفكير الفريقي. إنّ التفكير الفريقي مشروط بإدراك معين للموقف من الداخل، أي، من خلال الأفراد الذين سيشكّلون الجماعة. إنه يفترض مسبقاً أن يتصوّر الأفراد أنفسهم كأعضاء في فريق ما ويُدركون هذا الفريق بوصفه وحدة محتملة من الفاعلية (الجماعية) المتميزة بأهداف فريقها (راجع Sugden & Gold 2007: 125). إنّ العنصر الأساسي في **تحديد هذه المجموعة** هو أنّ الأفراد يعتبرون هدف الفريق هدفهم الخاص.

ماذا إذا كان الفرد يتماهى مع الفريق أم لا تُعتبر مسألة تأطير، وليست مسألة عقلانية. يتفق كل من سوغدن وباكاراك على أنّ هناك انتظامات تجريبية نموذجية يتعزز فيها تحديد المجموعة عند الأفراد بواسطة مواقف معينة لكن يُمنع بواسطة

أخرى[10] لكنّ هذه القضايا هي في الأساس موضوع الأبحاث التجريبية في علم النفس أو العلوم السلوكية، وليست جزءاً لا يتجزأ من الـ TR يعتبر سوغدن صراحة الـ TR ـ على غرار نظرية القرار القياسية القائمة على العقلانية الذرائعية الفردية ـ نظريةً دون محتوى تجريبي (Sugden 2000: 203)[11] حيث يكون حذراً على نحو استثنائي عندما يتعلق الأمر بسؤال تحت أي ظروف سيُستخدَم الـ TR فعلياً من لدن الأفراد التجريبيين. وعلى عكس باكاراك، يعتقد أنّ تحديد المجموعة من خلال كل الفريقيين المحتملين لا يكفي في تحديد التفكير الفريقي بوصفه نمط التفكير المفضّل أو حتى العقلاني الفريد. يجادل سوغدن بأنه قد يكون من المنطقي الامتناع عن التفكير الفريقي، على الرغم من أنّ تحديد الجماعة هو معرفة عامة. للوقوف على ذلك، خذ بعين الاعتبار فريقاً ما يلعب لعبة Hi-Lo. افترض أنها معرفة عامة أنّ كلا الفردين أ وب يتماهى مع الفريق. وافترض كذلك أنّ كليهما يعتقد أنّ الشريك سيختار Lo. عندئذ، ـ في ضوء النتيجة المثلى للفريق، لكن على النقيض من مطلب قاعدة اتخاذ-القرار بالتفكير الفريقي ـ كلاهما سيختار بعقلانية Lo (وسيتم تأكيد اعتقاداتهما بشكل متبادل). وبذلك، فإنّ الشخص المتماهي مع المجموعة قد لا يزال، في ضوء أهداف المجموعة، ينحرف بعقلانية عن التفكير الفريقي، إذا (اعتقدَ) أنّ كل الآخرين يفعلون ذلك. وبالتالي، لكي ينخرط الفرد في

---

(10) قد يعمل Hindriks (2012) على تجسيد هذه الفكرة. إذ استناداً إلى أدبيات العلماء حول ما يُسمّى بمقاربة الهوية الاجتماعية في علم النفس الاجتماعي، يجادل بأنّ التصنيف الاجتماعي هو عامل جوهري في تحديد المجموعة.

(11) في المقابل، يحدد باكاراك شرطاً واحداً على الأقل لتحديد المجموعة في تفسيره للـ TR، الذي يُشير إليه بوصفه 'الاعتماد المتبادل القوي' يعد خارج نطاق هذا الفصل تقديم تفسير مفصّل للاعتماد المتبادل القوي. باختصار، يكون الوضع حالة من الاعتماد المتبادل القوي إذا كانت هناك نتيجة عملية تُهيمن بالمعنى البارليتي على كل حل محتمل (آخر) يتوافق مع مبادئ اتخاذ-القرار العقلاني الفردي على النحو المحدد بواسطة RC؛ انظر (Bacharach (2006: 84. لاحِظ أنّ Hi-Lo، بالإضافة إلى العديد من ألعاب المعضلات مثل معضلة السجينين التي نوقشت كثيراً، تعرض هذه الخاصية المميزة.

التفكير الفريقي، يجب أن يُطمَّن بما يكفي بأنّ الآخرين لا يتماهون مع المجموعة فحسب، بل يستخدمون أيضاً هذا الأسلوب من التفكير. وبذلك، وفقاً لـ سوغدن، أي تفسير تجريبي كامل قائم على التفكير الفريقي يجب أن يُشير إلى بعض أشكال 'التطمين' يجب أن يكون لدى الأفراد أسباب جيدة للاعتقاد بأنّ الآخرين فريقيون؛ يجب أن يمتلكوا أسباباً جيدة للاعتقاد بأنّ الآخرين لديهم أيضاً أسباب جيدة للاعتقاد بأنّ أعضاء المجموعة فريقيون، وهلم جراً[12]

تُعتبر حجة سوغدن مثيرة للاهتمام بشكل خاص بالنسبة لنا هنا لأنها تمس دور الثقة في تشكيل الموضوع الجماعي ـ وإن كان شكلاً معرفياً محدداً من الثقة يسمّيه سوغدن 'التطمين' يبدو لي أنّ سوغدن محق في تحليله لكنه مخطئ في استنتاجه. التحليل صحيح: إذا كان تحديد المجموعة يتألف أساساً من أفراد يعتبرون هدف المجموعة هو هدفهم الخاص، فإنّ المعرفة العامة لتحديد المجموعة لا تكفي لحل مشكلة التنسيق. لا يزال كل فرد يواجه نفس المشكلة القديمة: إذا قمتُ بدوري في مخطط الفعل الأمثل، فلن يُسهِم هذا في تحقيق هدف الفريق إلا إذا تصرّف الآخرون على نحو مماثل. لذا، فإنّ تفضيلي لأهداف الفريق يمنحني سبباً لتطبيق التفكير الفريقي فقط إذا كان لدي سبب لتوقّع أنّ الآخرين يطبّقون قاعدة اتخاذ-القرار بالتفكير الفريقي أيضاً. لكن، مرة أخرى، إنّ الآخرين هم في نفس الوضع، وبالتالي، نحن في الفخ المعروف-جيداً الآن المتمثل في التفكير اللامتناهي دون أرضية صلبة.

يتمثّل اقتراح سوغدن لحل المشكلة في وجوب تقديم بعض الأدلة الإضافية بحيث 'يَطمئِن' الفاعل الفردي أنّ الآخرين يفكرون (أيضاً) وفقاً لقاعدة اتخاذ-القرار بالتفكير الفريقي. كما ويحدِّد أيضاً مصدراً رئيسياً لهذا الاطمئنان: الخبرة العامة بالممارسة المشتركة (Sugden & Gold 2007: 135). إذا لاحظَ الناس بشكل منتظم أنّ

(12) هذه توضيح تقريبي للحالة فقط. للاطلاع على صياغة دقيقة، انظر Sugden & Gold (2007: 32ff)، وانظر Cubitt & Sugden (2003) للاطلاع على شرح لمفهوم 'سبب الاعتقاد'.

الآخرين يتصرفون وفقاً للمخطط النفعي وإذا كان هذا خبرة عامة ــ الجميع يلحظ الانتظام، والجميع على دراية بأنّ الجميع يفعل ذلك، وما إلى ذلك ــ فإنّ كل فرد يكون مطمئناً بما يكفي أنّ جمّاً كافياً من الآخرين لا يتماهون مع المجموعة فحسب، بل يتصرفون أيضاً بناءً على هدف المجموعة بالطريقة التي يحددها الـ TR.

لا أُريد أن أُنكر هنا أنّ رصد الممارسة المشتركة في الحاضر و\أو الماضي قد يسوّغ توقّع السلوك الملائم في المستقبل. ومع ذلك، يبدو لي من المشكوك فيه ما إذا كان هذا يمكن أن يوفّر أساسًا مناسبًا للتفكير الفريقي أم لا أشك في أنّ 'الاطمئنان' وفق المعنى الذي لدى سوغدن يمكن أن يوفّر الأسباب التي نحتاجها للانخراط في التفكير الجماعي والفاعلية. لاحِظ أنّ الممارسة المشتركة لا يبدو أنها تلعب دوراً مهماً في مثالنا. هل هناك أي ممارسة مشتركة من الأساس توجِّه آدم وبيرتا أثناء التجديف في النهر؟ وإذا كانت هناك واحدة، فهل هي ضرورية بالفعل لتسويغ قرارهما؟ من الواضح أنّه لا يمكن أن تكون الممارسة المشتركة لاجتياز الصخرة في التيار من الجانب الأيمن الأساس الصحيح للفعل الجماعي كما هو موصوف، على الرغم من أنها ستؤدي، بالطبع، إلى نفس النتيجة في الحالة المعنية. يبدو أنّ الممارسة المشتركة المناسِبة هي 'تجاوز الصخرة من الجانب الذي يبدو أنه يوفّر ممر تجديف أسهل وأكثر متعة' لكنني أعجز عن فهم لماذا يجب أن تكون خبرة مثل هذه الممارسة ضرورية للتنسيق. قد يواجه الفريق ظهوراً مفاجئاً وغير متوقع لصخرة ما في منتصف مسار التجديف لأول مرة ويبقيا يتفاعلان كفريق بالطريقة المثلى. يبدو أنّ الممارسة الأنسب التي يبدو أنها تُسوِّغ التفكير كفريق وفقاً لقاعدة القرار بشكل عام هي ممارسة التفكير كفريق وفقاً لقاعدة القرار. لكنّ هذا سيفترض مسبقاً ممارسة ما لم يتم تفسيرها بعد.

قد يميل المرء إلى الرد بأنّ مجرّد ملاحظة انتظام سلوكي متطابق دون أي افتراض حول أساسه التحفيزي يكفي لتسويغ الانخراط في التفكير الفريقي. لكن مثل هذا التسويغ لن يكون مناسباً لسببين.

الأول، يستند 'الاطمئنان' من خلال الملاحظة المجرّدة لانتظام سلوكي ما

إلى تفكير استقرائي بحت. أنا لاحظتُ أنّ الآخرين يتصرفون بانتظام بهذه الطريقة في الماضي، لذا أستنتج أنهم سيتصرفون أيضاً بهذه الطريقة بالضبط في المستقبل إذا كانت الظروف مماثلة. بهذه الطريقة، يتجاوز التفكير الاستقرائي مخاطر التفكير الاستراتيجي، وبذلك، يحل مشكلة التنسيق. لكنّ ثمن هذه الحجة هو أنّ موقف محدد تجاه الآخرين يجب افتراضه مسبقاً. يُعامَل الآخرون بوصفهم جزءاً من طبيعة تحكمها انتظامات تشبه-القانون. لا يتم إدراكهم بوصفهم فاعلين موجَّهين بواسطة العقل تماماً مثل الفرد نفسه. لكنّ هذا يحول دون إدراكهم بوصفهم مشاركين حقيقيين في التفاعل، وبشكل خاص، كمرشّحين للفعل المشترك. وبذلك، فإنّ الاستدلال من مجرد الانتظام السلوكي يفترض مسبقاً موقفاً ما تجاه الآخرين يبدو أنه غير متسق مع إدراك الآخرين بوصفهم فريقيين في مشروع مشترك.

الثاني، إذا كان 'الاطمئنان' من خلال اختبار نظام سلوكي ما يُنتج سبباً مقنعاً للتفكير والتصرّف كفريقي، فإنّه يسوّغ أيضاً بشكل مباشر قيام المرء بدوره في المخطط الجماعي من منظور الاختيار العقلاني القياسي. إذا كان لدي سبب لأتوقّع أن يتصرف الآخرون وفقاً للمخطط الجماعي، فعندئذ، من المنطقي بشكل فردي بالنسبة لي أن أمتثل. لا تُعدّ الإشارة إلى قاعدة القرار بالتفكير الفريقي ضرورية هنا. ولا حاجة للإشارة إلى الفريق أو 'نحن' من الأساس. تفقد قاعدة القرار بالتفكير الفريقي دورها المهم في حل مشكلة التنسيق.

هنالك درس عام يمكن تعلمه هنا. بمجرد أن يتم تسويغ الاعتقاد بأنّ الآخرين سيمتثلون، ليس هناك حاجة إلى قاعدة اتخاذ-القرار لأجل التنسيق باستثناء القاعدة الكلاسيكية لتعظيم المنفعة المتوقعة بشكل فردي. لذا، إذا كان هذا هو المسار المقترح لحل مشاكل التنسيق، فلماذا يجب أن نهتم بالتفكير الفريقي بوصفه نمطاً للتفكير من الأساس؟ إذ سيُشير التفسير المباشر إلى وجود حد أدنى من نظرية الاختيار العقلاني التقليدية عوضاً عن ذلك. سيشمل هذا الحد الأدنى إدخال وظائف المنفعة الجماعية التي توجِّه السلوك الفردي وقبول 'الاطمئنان' بوصفه مصدر أدلة صالح.

تتمثل إحدى مشاكل هذه المقاربة النظرية في أنها لا تتسق بشكل مناسب مع الطريقة التي يُدرَك فيها، في الواقع، وضع ما كالذي في مثالنا من لدن الأفراد المشاركين. من غير المحتمل للغاية أن تُجيب بيرتا، إذا طُلب منها تسويغ قرارها بالتجديف إلى اليمين، بشيء من قبيل '(اعتقدتُ أنّ) آدم سيُجدِّف إلى اليمين، وفي ضوء ذلك، فإنّ أفضل خيار لي لتحقيق هدفي الشخصي (أو، بدلاً من ذلك، هدفنا المشترك) هو اختيار التجديف إلى اليمين أيضاً' بدلاً من ذلك، سنتوقع منها أن تقول شيئاً من قبيل 'لقد أردنا مجاراة تيار النهر بسرعة وأمان، وكان اجتياز الصخرة من الجانب الأيمن هو أفضل طريقة لفعل ذلك. لذا، قمت بدوري الذي يحقق ذلك' إنّ الأسباب الرئيسية التي نتوقع أن تحددها بيرتا هي النية الجماعية (التجديف باتجاه النهر بسرعة وأمان)، اعتقاد ما حول أيّ المخطط الجماعي للفعل الذي سيكون هو الأمثل في تحقيق النية (الذهاب إلى اليمين)، وكيف تُحدَّد مساهمتها من خلال المخطط الجماعي. إنّ هذه الأسباب تُحدِّد فقط كيف نتصوّر اتخاذ القرار كجزء من الفاعلية الجماعية. فتوقّع، على سبيل المثال، أنّ آدم سيُجدِّف إلى اليمين ليس بين هذه الأسباب. لا يعني هذا أنّ بيرتا لن تعتقد بالفعل أنّ آدم سيقوم بذلك فحسب. بل، بالطبع، ستؤيّد مثل هذا الاعتقاد، إذا طُلب منها ذلك.

في الواقع الأمر، إذا اكتشفت بيرتا أنّ آدم لن يقوم بدوره فيما هو معروف بالنسبة إليهما على أنه المخطط الأمثل بالنظر إلى أهدافهما المشتركة، فستمتنع عن الامتثال إلى قاعدة القرار بالتفكير الفريقي بنفسها. لكن هذا لأنها ستتخلى على الفور عن منظورها بوصفها مشارِكة في المشروع الجماعي. إنّ الاعتقاد بأنّ الآخرين لن يمتثلوا للمخطط الجماعي الأمثل للفعل هو ببساطة لا يتسق مع إدراك الآخرين والنفس بوصفهم يُشكِّلون وحدة جماعية منخرطة في مسعى مشترك. لذا، فإنّ الاعتقاد بأنّ الآخرين سيمتثلون للمشروع المشترك هو شرط ضروري للفاعلية المشتركة بالمعنى المنطقي الصارم. إذا لم يكن لدى الفرد مثل هذا الاعتقاد، فليس هناك 'نحن' وليس هناك فعل مشترك لها يمكن أن تكون جزءاً منه. لا يمكنني أن

أُدرك نفسي كفريقي إلا إذا حددتُ مسبقاً مجموعة من الأفراد كفريق، أي، إذا أدركتُ أعضاء المجموعة الأخرى كفريقيين أيضاً. لكنّ هذا لا يعني أنّ الاعتقاد بأنّ الآخرين يتصرفون كفريقيين هو السبب الذي يجعلني أمتثل للمخطط الأمثل. إذا تصرفتُ كفريقي، فأنا لا أحتاج إلى مثل هذا السبب.

5. الثقة بوصفها عنصراً مؤسِّساً للفاعلية الجماعية

إنّ حجة سوغدن مضللة. فالتفكير الفريقي ـ الذي يشمل اعتبار أهداف الفريق وقيمه أهدافاً وقيماً خاصة بالمرء وتطبيق قاعدة اتخاذ القرار بالتفكير الفريقي ـ هو، كما يجادل سوغدن وباكاراك بقوة، نمط خاص من التفكير يُفعَّل ويُشكَّل بواسطة إطار معين للموقف. إنّ تأطير موقف معين بطريقة مميزة هو جزء من تبني موقف أو وضع مميز تجاه هذا الموقف. ومع ذلك، نحن لا نتبنى موقفاً ما محدداً بسبب الحجة. إنّ مواقفنا ليست الهدف المباشر للاختيار. ما نعرفه عن العالم يلعب، بالطبع، دوراً مهماً في تطور مواقفنا تجاه العالم. لكننا لا نستدل من المعلومات التي نمتلكها إلى اختيار مواقفنا تجاه العالم. بل إلى حد ما، إنّ العلاقة المتبادلة بين الاعتقاد والموقف موجَّهة بشكل عكسي حتى. إنّ إدراكنا للعالم وبالتالي المعلومات التي نستخلصها من ملاحظاتنا والطريقة التي نعالج فيها هذه المعلومات تُحدِّدها مواقفنا بشكل حاسم. ينطوي الكون فريقياً على طريقة محددة لإدراك أعضاء الفريق الآخرين، وبالتالي، على طريقة محددة لتأويل سلوكهم. إذا اعتبرنا الآخرين فريقيين، فإننا لا نبحث عن أسباب للاعتقاد بأنهم يتصرفون بوصفهم فريقيين، بل نفترض مسبقاً أنهم كذلك ونؤوِّل أفعالهم في ضوء ذلك.

يبدو من غير المناسب أن نسأل 'ما هي الأسباب الحاسمة لتبنّي التفكير الفريقي بوصفه نمطاً فعالاً للفرد في التفكير العملي؟' قد تلعب الأسباب دوراً مهماً في تسويغ الاعتقادات التي تدعم الموقف المميز الكامن وراء التفكير الفريقي. لكنّ تبنّي موقف ما ليس هو الخاتمة لعملية التفكير. وهذا يُترجَم إلى التفكير الفريقي بوصفه عنصراً أساسياً في تحقيق الموقف ذي الصلة هنا. إنّ التفكير الفريقي هو

مصدر للأسباب وليس نتاجها. لا يعني هذا أنّ التفكير الفريقي لا يمكن تفسيره أو لا يحتاج إلى التفسير. بل إنّ التفسير الذي يجب أن نبحث عنه ليس من نوع التفسير بالأسباب. فبدلاً من أن نسأل 'ما هي أسبابنا للانخراط في التفكير الفريقي؟' يجب أن نسأل أسئلة من قبيل: 'ما هي الشروط التجريبية التي تعزِّز التفكير الفريقي بوصفه نمطاً سائداً للتفكير بين أعضاء المجموعة الاجتماعية؟' أو، بإيجاز، 'ما الذي يُسبِّب التفكير الفريقي؟'[13] كما قلت سابقاً، ليس هدفي هنا شرح كيف يمكن أن يشكِّل الأفراد وحدة جماعية للفاعلية يمكن أن نُسند إليها نيات وأفعال. فهذه مسألة تتعلق بعلم النفس الاجتماعي والعلوم السلوكية. أنا مهتم بالمهمة الأكثر فلسفية (وربما بنظرية القرار) لفهم ماهية العناصر الأساسية للفاعلية الجماعية وكيف تُشكِّل الفاعلية الجماعية حياتنا.

يمكن أن نكسب من مناقشة مشكلة التنسيق البسيطة الخاصة بنا في الفعل الجماعي بعض التبصّرات الأساسية للغاية حول طبيعة الفاعلية الجماعية:

(1) يتميز أعضاء مجموعة الأفراد الذين يشكِّلون وحدة جماعية للفاعلية بموقف معين تجاه المجموعة والأعضاء الآخرين في المجموعة.

(2) يُنظر إلى المجموعة بوصفها كياناً مستقلاً مع نطاق فعل محدد إلى حد ما ونظام تفضيل جماعي قائم على النطاق المعني للفعل الجماعي أو النتائج المحتملة للفعل.

(3) إنّ العضو الفردي في المجموعة سيعتبر نظام التفضيل الخاص بالمجموعة خاصاً به. وهذا سيحفِّزه على القيام بدوره فيما يُحدِّده بوصفه المخطط الجماعي الأمثل للفعل المتعلق بنظام التفضيل الجماعي.

(4) سيُدرِك العضو الفردي في المجموعة الآخرين بوصفهم أعضاءً مثله. كما

(13) هنالك أدلة تجريبية على أنه لا الاعتماد المتبادل القوي لـ باكاراك ولا الاطمئنان' بالمعنى الذي عند سوغدن (ولا حتى المزيج من الاثنين) يكفيان لاستدعاء التفكير الفريقي بوصفه مصدراً للتنسيق؛ انظر Lahno & Lahno (2014).

أنهم سيعتبرون نظام التفضيل الجماعي نظامهم الخاص بهم ويتحفزون للقيام بدورهم في تحقيق ما يُنظر إليه على أنه الفعل الجماعي الأمثل المتعلق بنظام التفضيل الجماعي المشترك.

يُشير هذا إلى أنّ الفاعلية الجماعية ترتبط في الأساس بالثقة الأصيلة. وفقاً لـ (4) يُدرِك أعضاء المجموعة بعضهم بعضاً بوصفهم متشابهين وموجَّهين بنفس الأهداف المشتركة وقيم المجموعة (المحددة وفقاً لـ (2) و(3)). لذلك، فإنّ الموقف المميز (وفقاً لـ (1)) يتضمن ارتباطاً بمعنى (T2) كمكوِّن جوهري:

(5) ينظر أعضاء المجموعة إلى أعضاء المجموعة الآخرين على أنهم مرتبطون بهم عن طريق مشاطرة منظور المجموعة وأهدافها وقيمها.

يستلزم هذا المنظور أن يُدرَك الأفراد بوصفهم مشاركين في مشروع عام بدلاً من فاعلين منعزلين. ونتيجة لذلك، سيُعامِلون بعضهم بعضاً كفاعلين مسؤولين كما هو محدد في (T1):

(6) يتصف موقف المشارك الفردي في الفاعلية الجماعية تجاه المشاركين الفرديين الآخرين بوضع مشارِك.

علاوة على ذلك، تُشكِّل القيم والأهداف التي تُدرَك بوصفها تربط المشاركين في الفاعلية الجماعية أرضيةً صلبةً للتوقعات المقابلة (المعيارية والوقائعية) التي قد تُحفِّز الاعتماد المتبادل على الانسجام. وبذلك، فإنّ الثقة الأصيلة بالمعنى المحدد سابقاً هي عنصر ضروري ومكوِّن أساسي للفاعلية الجماعية.

تكشف مناقشتنا لدور الاطمئنان فيما يخصّ التفكير الفريقي بوصفه النمط المفضّل من التفكير عن أنّ الثقة هي عنصر تأسيسي في الفاعلية الجماعية. إنّ الثقة المميزة التي نجدها في الفاعلية الجماعية ليست مستقلة عن حقيقة وجود الفاعلية الجماعية. لذا، قد لا تعمل بوصفها سببها التام. إنّ العلاقة بين الفاعلية الجماعية والثقة علاقة منطقية وليست سببية. فالوثوق بالآخرين هو شرط ضروري للفاعلية الجماعية بالمعنى المنطقي الدقيق. وليس شرطاً (سبيباً) مسبقاً بمعنى أنّ ــ كما يعتقد سوغدن على ما يبدو ــ القوة الجماعية لا يمكن أن تتشكّل إلا إذا كانت الثقة

المميزة موجودة مسبقاً بين المشاركين المحتملين. إنّ الثقة متأصلة في الفاعلية الجماعية، لذا، فإنّ تشكيل قوة جماعية ما يعني تأسيس شكل من الثقة بين الزملاء المشاركين الواثقين. مهما كان ما يُفسِّر الفاعلية الجماعية فهو يُفسِّر أيضاً وجود الثقة بين أفراد الجماعة.

قد يشعر بعض القراء بالقلق إزاء هذه الاستنتاجات البعيدة المدى عند مناقشة مثل هذا الموقف المنمّط البسيط كما هو محدد في لعبة Hi-Lo. وقد يُعترض، على سبيل المثال، بأنه ينبغي للمرء ألا يتحدث عن 'الثقة الأصيلة' إلا إذا حُفِّز الفرد على الانخراط في سلوك وثوقي. لكن يبدو من غير المناسب تحديد الفعل التنسيقي في لعبة تنسيق بسيطة مثل Hi-Lo بوصفه سلوكاً وثوقياً. فمن خلال اتخاذ قرار بالمساهمة في تنسيق معين، يتكبّد المرء خطر التعرض للأذى إذا فشل الآخر في اتخاذ قرار بشأن نفس التنسيق. لكن لا يمكن للمرء تفادي هذا الخطر في لعبة التنسيق. إنّ خطر فشل التنسيق يكون موجوداً أياً كان ما يقرره الفاعل. لذا، فهو عرضة للطعن مهما كانت أفعاله؛ أي هو لا **يجعل** نفسه عرضة للطعن. لكن حتى لو بدا من غير المناسب أن تعزو إليه سلوكاً وثوقياً، فقد يبقى من المناسب أن تعزو إليه الثقة في ضوء حقيقة أنّ موقفه يتوافق مع السمات المميزة للثقة؛ في الواقع سيُحفِّزه ذلك على الانخراط في سلوك وثوقي إذا سنحت له الفرصة. إضافة إلى ذلك، إنّ الحالات الحقيقية للفاعلية الجماعية ستكون، كقاعدة، أكثر تعقيداً بكثير من الموقف البسيط الذي تمثله لعبتنا لعبة Hi-Lo. إذ ستتضمن بالعادة ضرورة أن يجعل الفاعلون أنفسهم عرضة للطعن أمام أفعال المشاركين الآخرين. في القسم التالي، سأُحقق في بعض العناصر الأكثر بروزاً في الأحداث الأكثر واقعية للفاعلية الجماعية من أجل استكشاف مطالب الثقة التي تشكِّلها.

6. الثقة بالنزاهة

من الصعب أن يكون التنسيق مهمة منعزلة وحيدة كما في Hi-Lo. فهو عادة ما يكون تحدياً مستمراً في المشروع الجماعي يتوسّع مع مرور الزمن. بعد أن تمكّن

آدم وبيرتا من اجتياز الصخرة من جانبها الأيمن، قد يظهر منحدر نهري أو قد تسد بعض الأخشاب الممر المائي. ستشكِّل رحلة التجديف صفاً من المهام المنسقة التي ستكون مرتبطة، إلى حد ما، بينهما. في معظم الحالات، ستكون هناك طرق مختلفة لحل المشكلة وكل حل جماعي للمشكلة (مر من اليمن؛ مر من اليسار؛ أبطئ السرعة، استدر وَاطْفِ للخلف، وغير ذلك) قد يتحقق من خلال تجميعات مختلفة من الأفعال الفردية. والكثير من القرارات الجماعية سيتعين اتخاذها في وقت قصير، وعلى عكس Hi-Lo، قد لا يكون الطريق الأمثل الفريد للتنسيق بارزاً أو موجوداً بالفعل في جميع الحالات. قد يُطوِّر الفريقيون إجراءات روتينية ويستخدمون أدوات تنسيق خارجية للتعامل مع هذه المشاكل. سيكون المجدِّفان الخبيران قادرين على 'قراءة' حركات الماء وقاربهما. وسيكونان أيضاً منتبهين لردود فعل شركائهما وقادرين على تأويلها بشكل صحيح. قد يسترشدون بالإجراءات الروتينية في التفاعل مع المعلومات المقدّمة بهذه الطرق. نظراً إلى أنّ هذه الإجراءات الروتينية تبدأ من أحداث يمكن الوصول إليها بشكل متبادل، فهي يمكنها أن تُنتج مجموعة متزامنة من الأفعال.

من أدوات التنسيق الخارجية البارزة الموسيقى التي توجِّه الرقصة. تُوفِّر الموسيقى الإيقاع المتاح علانية لمزامنة الإجراءات الروتينية التي دُرِّب عليها الراقصون الفرديون في تشكيل الرقصة. لكن، بالطبع، لا يمكنها القيام بكامل العمل التنسيقي. سيتعين على الشريكين الراقصين اختيار الإجراء الروتيني المناسب أثناء تطور الرقصة. ستحدث انقطاعات مفاجئة، بسبب تقاطع الشركاء الراقصين الآخرين مع الشكل المتطوِّر للراقصين، أو بسبب تفاوتات حلبة الرقص، أو ببساطة بسبب التعثرات الصغيرة العرضية لأحد الشريكين. سيحتاج الشريكان إلى التنسيق بشكل تلقائي في ردود أفعالهما تجاه هذه الأنواع من الأحداث. قد تكون الجماعة قادرة في بعض الأحيان على تقليل الجهد التنسيقي من خلال وضع خطط مفصّلة إلى حد ما للمشروع الجماعي. قد يتفق الشريكان الراقصان المحترفان على تصاميم رقص دقيقة ومنفّذة بشكل مثالي لرقصهما لتقليل عدد الاختيارات التي يجب اتخاذها أثناء أداء الرقصة. لكن لا يمكن لأي تصميم للرقص أن يكون مفصّلاً بما

يكفي لتفسير الضبط الضروري الكامل لإنتاج أداء بارع. ولا يمكن لأي تصميم للرقص أن يكفل جميع العقبات غير المتوقعة التي قد تحدث على نحو يمكن التنبؤ به.

كثيراً ما لا تكفي الإجراءات الروتينية المعتادة وآليات التنسيق الخارجية لإكمال المهمة التنسيقية المعقدة. في سياق الفعل الجماعي، ستنشأ مواقف تتطلب تنسيقاً فورياً دون أي إشارة إلى نمط بارز يتم التنسيق على أساسه. هنالك تنوّع واسع لا يمكن السيطرة عليه في هذه المواقف، فقط جزء منها يمكن تفسيره بواسطة الإجراءات الروتينية. سيتكيّف الشريكان الراقصان مع هذه المشاكل من خلال تبادل إشارات صغيرة عبر حركات جسدية خافتة أو إجراءات توجيه طفيفة. هذه الآليات قابلة للتعميم. ولأجل التكيّف مع المطالب المفاجئة للتنسيق الفوري، يحتاج الشركاء في المشروع الجماعي إلى وسائل تواصل بسيطة لتأسيس الفهم المشترك للتحدّي والطريقة المناسِبة لإتقانه. علاوة على ذلك، إذا كانت هناك عدة طرق ملائمة بنفس القدر للتنسيق ولا توجد طريقة محددة مسبقاً للاختيار من بينها، فسيكون من غير المواتي وربما من المستحيل في الوقت المتاح العثور على اتفاق متبادل عن طريق التواصل. إنّ الطريقة القياسية لحل مثل هذه المشكلة هي منح أحد أعضاء المجموعة سلطة لتوجيه الآخرين.

تستند كل من أدوات التنسيق، والتراتبية وكذلك التواصل، إلى التواضع والاتفاق. وبذلك، فإنّ إتقان المهام التنسيقية المعقدة بهذه الطريقة يفترض مسبقاً التنسيق الأساسي والأكثر عمومية اللازم لتأسيس بنية اجتماعية مناسِبة للقوة الجماعية. يحتاج الأفراد إلى التنسيق إذا تصرفوا كجزء من القوة الجماعية. ومن خلال قيامهم بذلك، فإنهم يشكِّلون القوة الجماعية. لكن كشرط مسبق، غالباً ما يكون هناك اتفاق عام على الأدوار والقواعد المحددة لأعضاء القوة الجماعية. وهذا في حد ذاته مسألة اتفاقية وبالتالي مهمة تنسيقية.

إنّ المشكلة الأخرى للفاعلية الجماعية التي لم تظهر في مثالنا التمهيدي ولا في مناقشتنا حتى الآن هي إمكانية النزاع بين أعضاء الجماعة. فقد افترضنا أنّ المجدِّفين يدخلون النشاط الجماعي مع مصالح وأهداف متطابقة تماماً. إذن، يبدو

من المقبول للغاية أن تتطابق أوامر التفضيل الفردي والجماعي تماماً، وبالتالي، يمكن تمثيلها بنفس وظيفة المنفعة. بمجرّد أن تُدرَك بعض النزاعات بين مصالح الأفراد والجماعة على أنها محتملة، يتغير الموقف بشكل أساسي. عندئذ، يجب أن يواجه كل مشارك في النشاط الجماعي احتمالية ألا يتخذ المشاركون الآخرون قراراتهم في ضوء تلك القيم والأهداف التي يُدركها الفرد بوصفها معايير توجيهية للمجموعة.

قد يرغب أحد المجدِّفين في رحلة هادئة على طول النهر للاستمتاع بالمناظر في حين يسعى الآخر إلى إثارة الشلال النهري. لكن، بالطبع، قد تعتمد الطريقة الفضلى للالتفاف على عائق ما يظهر بشكل مفاجئ في الممر المائي بشكل كبير على ما إذا كان هدف المشروع هو الإثارة والمغامرة أم الهدوء والاستجمام. إنّ تشكيل قوة جماعية يفترض مسبقاً وجود بعض الاتفاقات الضمنية أو الصريحة على الأهداف والقيم الجماعية لتوجيه المشروع الجماعي. لكن مهما كانت الاتفاقات، فسيظل هناك بعض الغموض في معظم الحالات. عند تشكيل قوة جماعية، لن يتخلّى الأفراد عن فرديتهم في المحصِّلة. فقد ينحرف المشاركون عن المخطط الجماعي عندما تتعرض المصالح الفردية إلى تهديد كبير. علاوة على ذلك، حتى لو شَعر كل فرد بأنه ملتزم بشكل قطعي بالمشروع الجماعي، فإنّ الاحتمالية لا تزال قائمة بأنّ هناك بعض الخلافات غير الملحوظة حول ما تنصّ عليه بالفعل شروط الاتفاق التي تؤسِّس المشروع.

ما هي ثمرة كل هذا بالنسبة لمطالب الفاعلية الجماعية على الأفراد المشاركين ودور الثقة؟

(1) إنّ الفاعلية الجماعية غالباً ما تقوم على الإجراءات الروتينية المشتركة جماعياً. وتكون الثقة مغلَّفة في هذه الإجراءات الروتينية.

أن أتصور نفسي كعضو في جماعة لا يعني فقط أنني أعتبر الأهداف الجماعية أهدافي، بل يعني أيضاً أنني موجَّه ومُحفَّز بواسطة الإجراءات الروتينية للمجموعة. إنّ تشكيل مثل هذه الإجراءات الروتينية الجماعية يفترض مسبقاً وجود جَو من الثقة

في الخلفية، ثم تُصبح هذه الإجراءات الروتينية جزءاً من الإطار العام الذي يُشكِّل نظرة المجموعة إلى العالم. يؤسِّس إدراكي أنّ الآخرين يتم توجيههم بنفس الطريقة اعتقاداً أساسياً ضرورياً عن مشاركتي في الإجراء الروتيني المشترك. لكنّ فعلي يُوجَّه على الفور بواسطة الإجراء الروتيني الجماعي، وليس بواسطة بعض التفكّر بشأن أفضل استجابة لما أعتقد أنّ الأخرين سيفعلونه. وبذلك، تكون الثقة مغلّفة في الإجراءات الروتينية للمجموعة وينحصر سلوك الوثوق في الفعل التلقائي (di Nucci 2011).

(2) تتطلب المشاريع الجماعية مع مرور الزمن بعض الخلفيات المؤسساتية. توفِّر الخلفية المؤسساتية هاته إطاراً معيارياً للثقة.

يتضمن التماهي مع المجموعة الإلمام والالتزام بالأدوار الاجتماعية ذات الصلة والقواعد المؤسساتية للمجموعة. إنّ إدراك الآخرين بوصفهم أعضاءً في المجموعة يعني الوثوق بأنهم يتشاطرون هذه الالتزامات. إنه يُشكِّل فهماً عاماً لكيفية القيام بالأمور في المجموعة ويُشير إلى اتفاق على توزيع الحقوق والمسؤوليات بين أعضاء المجموعة.

(3) تُهدَّد الفاعلية الجماعية بتضارب المصالح المحتمل. الثقة في أنّ مثل هذا التضارب لن يؤثر على المشروع المشترك هو جزء لا يتجزّأ من إدراك بعضهم بعضاً كأعضاء في المجموعة.

يمكن أن يتضمن المشروع الجماعي النموذجي بعض الغموض حول الأهداف أو القيم الجماعية والفردية، وبالتالي، التضارب المحتمل. قد تُخفَّف المشكلة عن طريق التواصل والتراتبية إلى حد ما. لكن يبقى الأعضاء الفرديون في المجموعة عرضة للخطر من حيث المبدأ. مَن يدخل في مشروع جماعي لا يمكنه أبداً أن يستبعد تماماً احتمالية عدم قيام الآخرين بدعم الصالح الجماعي فيما يَعتقد أنه هو الطريق المطلوب. يمكنه أن يتجنّب خطر التعرّض للأذى بعدم الدخول في المشروع الجماعي من الأساس. لكن إذا تماهى مع المجموعة بالفعل وإذا أدرك الآخرين بوصفهم يفعلون الشيء نفسه، فلن يقلق بشأن هذا الخطر.

يشتمل التماهي مع المجموعة على أكثر من مجرّد اعتبار أهداف المجموعة أهدافاً

خاصة بالمرء. إنه يعني مشاطرة الالتزام بشبكة كاملة من المعايير والقيم. لا تحدد هذه القيم والمعايير غايات المجموعة فحسب، بل توفّر أيضاً وسائل لإيجاد اتفاق على أهداف قريبة وشق الطريق التي يتحقق بها المشروع الجماعي من خلال المساهمات الفردية. وبذلك، فإنّ إدراك الآخرين بوصفهم متماهين مع المجموعة، يعني إدراكهم بوصفهم يتشاطرون الإطار المعياري المحدد للمجموعة. إنه الثقة بالنزاهة.

7. الكون معاً

إنّ تطور المشروع الجماعي مع مرور الزمن واشتماله على سلسلة من الأفعال الجماعية التي قد يفترض كل منها مسبقاً حلاً لبعض المشاكل التعاونية أو التنسيقية على المستوى الفردي قد يكون له عواقب أكثر دراماتيكية بالنسبة لمطالب التفاهم المتبادل والثقة. لا يقتصر الأمر على ظهور خيارات وتحديات جديدة لا يتم الاهتمام بها من خلال الإجراءات الروتينية المعروفة، لكن قد تظهر أيضاً تحديات من وقت لآخر لا تكون متوقعة على الإطلاق، ونتيجة لذلك، لا يُحدَّد نظام التفضيل الجماعي بشكل واضح.

تأمل في حالة المجدِّفين وافترض أنهما كانا يخططان ويتوقعان الخروج في جولة هادئة على طول جدول هادئ. وأحدهما أكثر خبرة من الآخر بقليل، لكن لا أحد منهما يأخذ في الاعتبار حقيقة أن الجدول الصغير قد يتحول إلى مياه هائجة أثناء فترة ذوبان الثلج في الربيع؛ وهم في الربيع! لذا، بعد أن اجتازا منعطفاً ما أدركا فجأة ما لم يتوقعانه: من المحتمل أن يتحول الأمر إلى مغامرة محفوفة بالمخاطر إلى حد ما. قد يشعر المجدِّف الأول بالإثارة ويتطلع إلى التشويق بينما يجفل الثاني من الرعب. المجموعة غير مستعدة لهذا الأمر على الإطلاق. فكل فرد قد يكون لديه مشاعره وميوله الشخصية. لكن كل منهما قلق من ناحية ما يشعر به شريكه، والأهم من ذلك، لا يوجد تقييم جماعي للوضع متاح على الفور. القوة الجماعية معرّضة لخطر خسران وجودها لأنها تفتقد عنصراً أساسياً للفاعلية: نظام تفضيل محدد بوضوح. لكنّ الفردين لا يمكنهما ببساطة حلّ الكيان الجماعي. إذ

يُجبرهما الوضع على البقاء معاً. وإذا تصرّف كل فرد على حدة فستكون هناك على ما يبدو كارثة لا مفر منها.

من الواضح، في مثل هذا الوضع، أنه يجب توسيع نطاق الخلفية التنسيقية الجماعية. يجب ألا يقتصر استخدام الاتفاقات الإشارية التي يتواصل من خلالها الشركاء على إرسال النيات الفردية وتأكيد الموافقة الجماعية المتبادلة وإيجاد اتفاق ما بشأن مخطط الفعل الجماعي؛ بل يجب أن تعمل قبل كل شيء على إيجاد اتفاق ما على الأهداف الجماعية قبل أن يتم تحديد المخطط. يمكن للإجراءات الروتينية التي توجِّه عادةً الفعل الفردي في تشكيل الفعل الجماعي أن تعمل الآن على تقديم تلميحات حاسمة حول الأهداف التي يمكن من حيث المبدأ قبولها ومتابعتها بكفاءة من لدن الجماعة. قد لا تُستخدم التراتبيات لتحديد الاختيار فحسب، بل أيضاً لاختيار الأهداف الجماعية. إضافة إلى ذلك، فإنّ القيم والمعايير الموجِّهة، على الرغم من أنّ بعضها قد يكون في حد ذاته موضوع تغيير تدريجي، ستعمل كإطار معياري مَرن يمكن من خلاله تشكيل اتفاق ما على الأهداف.

من الصعب أن يكون هناك أي قيد على تطور القوة الجماعية في الممارسة الجماعية. لا تقتصر عملية تشكيل الأهداف الجماعية على الأهداف القريبة. بل قد تمتد أيضاً إلى الأهداف النهائية، التي تتغير مع مرور الوقت. تخَيل المجدّفين وهما ينخرطان في العديد من التجارب الجديدة أثناء التجديف على نحو غير متوقع باتجاه تيار الشلال النهري. لقد تدربا كثيراً، لكن على الرغم من أنهما لم يتجرآ قط على الشروع بجولة في الشلال النهري، إلا أنّ هذا هو بالضبط ما يريدانه الآن. فهما يرقبان السيل حتى لا يفوِّتان أي موجة للغوص فيها واستغلال قوتها في ركوب مثير. القوة الجماعية ليست مجرّد وحدة مؤقتة يُنشِئها الأفراد لتنفيذ فعل أو مشروع جماعي فردي. بل قد تكون كياناً دائماً مع خصائص وملكات وأهداف وقيم متطورة. قد يكون للقوة الجماعية سيرة ذاتية تشبه إلى حد كبير الفرد. لتشكيل مثل هذه القوة الجماعية، يجب أن يكون أعضاؤها مجهزين بأدوات تنسيق وتواصل كافية مع قدرات مناسبة للتكيف مع بعضهم بعضاً.

إنّ تشكيل قوة جماعية في مثل هذه الحالات هو عملية معقدة مع مرور الوقت ولا ينشأ فيها كيان جماعي جديد فحسب. فالأفراد أنفسهم يخضعون أيضاً إلى تغيير جذري. إنّ الاعتماد على أهداف المجموعة لا يعني فقط التصرّف كما لو كانت هذه الأهداف توجِّه الاختيار الفردي؛ تعديل الأهداف الفردية لبعضها بعضاً ليس مثل إيجاد قاسم مشترك أدنى، حل وسط بوصفه برنامجاً براغماتياً للتعاون. إذا توحّد الأفراد لتشكيل قوة جماعية، فإنهم يشكِّلون بعضهم بعضاً في الوقت نفسه. إذن، تشكيل قوة جماعية يعني التشكّل وربما التحول إلى شخص جديد.

في الواقع، قد يكون لهذا نتائج دراماتيكية على شكل الثقة المتضمَّن في الفاعلية الجماعية. ففي الحالة العادية من الثقة، أنا أعتمد على الشخص الآخر لأنني أُدركه بوصفه شخصاً يسترشد بالقيم والمعايير التي أُؤيدها. لن أتعرَّض للأذى لأنك ستفعل الشيء الصحيح. لكن عندما أكون جزءاً من القوة الجماعية المتطورة، فإنّ معاييري وقيمي قد تتشكّل في بعض الأحيان من خلال كيفية تصرّف الجماعة. عندئذ، قد لا تستطيع إلحاق الأذى بي لأنه، مهما كان ما تقوم به، سأقبله بوصفه شيئاً جيداً. إذا كان ما هو صواب يُحدَّد إلى حد كبير بواسطة ما تقوم به، فقد تتحول ثقتي إلى مجرّد امتثال. نعرف هذا الشكل المتطرِّف من الثقة 'القاطعة' غير المشروطة من 'الثقة الأساسية'[14] للأطفال الرضّع أو من الثقة بالله. لذا، فإننا نعلم أنه قد يكون له وظيفة نافعة، وفي الواقع، يُسهم في ازدهارنا بوصفنا أفراداً. لكن من الواضح أنه قد يكون مدمِّراً وأكثر خطورة. في الميل العرضي للفاعلية الجماعية نحو الثقة القاطعة، نواجه الجاذبية المتألقة وكذلك الكشرة المرعبة لليفياثان.

(14) Erikson (1950)؛ انظر Lahno (2003) للاطلاع على تحليل للثقة بالله ومفهوم الثقة القاطعة.

8. الختام

إنّ الثقة هي عنصر تأسيسي للفاعلية الجماعية. فهي مغروسة في الإجراءات الروتينية المشتركة بشكل جماعي وجزء من الطريقة التي يُدرِك فيها الأفراد بعضهم بعضاً بوصفهم أعضاء في المجموعة. توفِّر قيم المجموعة وأهدافها إلى جانب نظام القواعد والأدوار التي تؤسس البنية الاجتماعية للمجموعة أساساً معيارياً للثقة البين-شخصية. لذا، فإنّ الثقة التي نجدها هي ثقة أصيلة بالمعنى المحدد سابقاً. إنها موقف معقد تجاه المشاركين الآخرين في المشروع الجماعي لا يمكن اختزاله إلى اعتقاد معرفي خالص حول احتمالية السلوك التوافقي. نادراً ما ينتج الاختيار في الفعل الجماعي بواسطة التفكّر الفردي. بل هو النتيجة الفورية لما يُدركه المشاركون في المشروع الجماعي بوصفه الطريقة 'الصحيحة' و'الخاصة بهم' للقيام بالأمور. كما وتمتلك الثقة المغروسة في سلوكهم المُنسَّق على نحو متبادل نفس النوع من الفورية. فالفريقي يثق بزميله الفريقي لكنه قد لا يضطر أبداً إلى التفكير في الثقة. كما رأينا، قد يكون لهذا الشكل من الثقة، في الواقع، عواقب لافتة ودراماتيكية إلى حد كبير على تعريف الشخص الذي نكون عليه. لكنه غالباً ما يظهر على السطح بوصفه غير واضح وعادي وربما غير مرئي. وربما هذا أحد الأسباب وراء بقائه غير ملاحَظ إلى حد كبير في النقاشات المكثّفة حول الفاعلية الجماعية.

* * *

References

Bacharach, Michael (1999) Interactive Team Reasoning: A Contribution to the Theory of Cooperation. *Research in Economics* 53: 117-47.

Bacharach, Michael (2006) *Beyond Individual Choice: Teams and Frames in Game Theory*. Ed. Natalie Gold and Robert Sugden. Princeton, NJ and Oxford: Princeton University Press.

Bratman, Michael E. (1992) Shared Cooperative Activity. *The Philosophical Review* 102(2): 327-41.

Coleman, James S. (1990) *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Cubitt, Robin and Robert Sugden (2003) Common Knowledge, Salience and Convention. *Economics and Philosophy* 19: 175-2010.

Dasgupta, Partha (1988) Trust as a Commodity. In D. Gambetta (ed.). *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford and New York: Basil Blackwell.

di Nucci, Ezio (2011) Automatic Actions: Challenging Causalism. *Rationality Markets and Morals* (*RMM*) 2: 179-200. Available from: http://www.rmm-journal.de/downloads/Article_ <http://www.rmm-journal.de/downloads/Article_Di_Nucci.pdf> Di_Nucci.pdf <http://www.rmm-journal.de/downloads/Article_Di_Nucci.pdf> [accessed 12 December 2015].

Erikson, E. H. (1950) *Childhood and Society*. New York: Norton.

Gambetta, Diego (1988) Can We Trust Trust. In D. Gambetta (ed.). *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford and New York: Basil Blackwell.

Gilbert, Margaret (1997) What Is It for Us to Intend? In R. Tuomela and G. Hoömstrom-Hintikka (eds.). *Contemporary Action Theory*. Vol. 2: *Social Action*. Dordrecht: Kluwer.

Gilbert, Margaret (1989) Rationality and Salience. *Philosophical Studies* 57: 61-77.

Gilbert, Margaret (1990) Rationality, Coordination, and Convention. *Synthese* 84: 1-21.

Hardin, Russell (1991) Trusting Persons, Trusting Institutions. In R. Zeckhauser (ed.). *Strategy and Choice*. Cambridge, MA: MIT Press.

Hindriks, Frank (2012) Team Reasoning and Group Identification. *Rationality and Society* 24(2): 198-220.

Hodgson, D. H. (1967) *Consequences of Utilitarianism*. Oxford: Clarendon Press.

Holton, Richard (1994) Deciding to Trust, Coming to Believe. *Australasian Journal of Philosophy* 72: 63-76.

Lahno, Bernd (2001a) On the Emotional Character of Trust. *Ethical Theory and Moral Practice* 4: 171-89. Reprinted in: Elias L. Khalil (ed.) (2003) *Trust: Critical Studies in Economic Institutions*. Vol. 3. Cheltenham and Northampton, MA: Edward Elgar.

Lahno, Bernd (2001b) Institutional Trust: A Less Demanding Form of Trust? *Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados* (*RELEA*) 15: 19-58.

Lahno, Bernd (2002) *Der Begriff des Vertrauens*. Paderborn: Mentis.

Lahno, Bernd (2003) Gottvertrauen. *Analyse & Kritik* 25: 1-16.

Lahno, Bernd (2007) Rational Choice and Rule Following Behavior. *Rationality and Society* 19: 425-50.

Lahno, Amrei and Bernd Lahno (2014) Team Reasoning as a Guide to Coordination. *MPRA Paper* No. 55670. Available from: <http://mpra.ub.uni-muenchen.de/55670/> [accessed 11 December 2015].

Schmid, Hans Bernhard (2013) Trying to Act Together. In: Michael Schmitz, Beatrice Kobow, and Hans Bernhard Schmid (eds.). *The Background of Social Reality*. Dordrecht: Springer.

Schmid, Hans Bernhard and David P. Schweikard (2013) Collective Intentionality. In: Edward E. Zalta et al. (eds.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2013 Edition. Stanford, CA: Stanford University Press. Available from: http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/ <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/collective-intentionality/>entries/collective-intentionality/ [<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/collective-intentionality/>accessed 21 November 2014].

Searle, John (1990) Collective Intentions and Action. In: P. Cohen, J. Morgan, and M. E. Pollack (eds.). *Intentions in Communication*. Cambridge, MA: MIT Press.

Sellars, Wilfried (1980) On Reasoning about Values. *American Philosophical Quarterly* 17: 81-101.

Strawson, P. F. (1974) *Freedom and Resentment*. London: Methuen.

Sugden, Robert (1991) Rational Choice: A Survey of Contributions from Economics and Philosophy. *The Economic Journal* 101: 751-85.

Sugden, Robert (1993) Thinking as a Team: Towards an Explanation of Nonselfish Behavior. *Social Philosophy & Policy* 19(1): 69-89.

Sugden, Robert (2000) Team Preferences. *Economics and Philosophy* 16(2): 175-204.

Sugden, Robert (2003) The Logic of Team Reasoning. *Philosophical Explorations* 6(3): 165-81.

Sugden, Robert (2015) Team Reasoning and Intentional Cooperation for Mutual Benefit. *Journal of Social Ontology* 1(1): 143-66.

Sugden, Robert and Natalie Gold (2007) Collective Intentions and Team Agency. *Journal of Philosophy* 104(3): 109-37.

Tuomela, Maj (2006) Rational Social Normative Trust as Rational Genuine Trust. In: L. V. Siegal (ed.). *Philosophy and Ethics: New Research*. New York: Nova Science Publishers.

Tuomela, Raimo and Kaarlo Miller (1988) We-Intentions. *Philosophical Studies* 53(3): 367-89.

Tuomela, Raimo and Maj Tuomela (2005) Cooperation and Trust in Group Context. *Mind & Society* 4: 49-84.

الفصل التاسع

الثقة بوصفها علاقة ثنائية الأطراف

جاكوبو دومينيكوتشي وريتشارد هولتون

كيف يجب أن نفكِّر في الثقة؟ لقد أصبح من الطبيعي، على الأقل في الفلسفة التحليلية الناطقة باللغة الإنكليزية، التفكير فيها بوصفها علاقة ثلاثية الأطراف في الأساس مع مكوِّن مصدري: أ يثق بـ ب للقيام بـ ج[1] نهدف هنا إلى مساءلة هذه الفكرة. لا ننكر وجود مثل هذه العلاقة الثلاثية الأطراف، معبَّراً عنها بعبارة إنكليزية طبيعية تماماً، مع دور مفيد تلعبه. بل، بدلاً من ذلك، نستكشف فكرة أنّ هذه العلاقة الثلاثية الاطراف، في ضوء تقديم تفسير للثقة، تتركنا في المكان الخاطئ لنبدأ منه، وأننا يجب أن نبدأ، بدلاً من ذلك، من العلاقة ذات الطرفين، أ يثق بـ ب، ونعمل من هناك[2] وبالمثل، نقترح ذلك، بالنسبة للعلاقات الثلاثية الأطراف

---

(1) هنالك حالات كثيرة. في المناقشة الأولى التي نعرفها، يميز Horsburgh (1960) بين الثقة ذات الطرفين والثقة الثلاثية الأطراف، لكنه يمضي في تفضيل الأولى. للاطلاع على تأييد مسبق حول أولية الثقة الثلاثية الأطراف، انظر Hardin (1994). وللاطلاع على تأييد آخر كان له تأثير على الأقل على أحد المؤلفين الحاليين، انظر Holton (1994). وإن كان هولتون، في دفاعه، يتحدث في تلك المقالة عن أهمية 'علاقات الثقة'

(2) على الرغم من أنّ باير استعملت بشكل صريح تفسيراً ثلاثي الأطراف، بدلاً من تفسير ثنائي الأطراف، فقد كانت قلقة من أنّ ذلك قد يكون 'اضطرارياً وخاطئاً': 'لأنّ هناك بعض الناس لن يثق المرء بهم على أي شيء، وهذا ليس لأنه اعتبر أنّ كل واحد صالح يمكن أن يأتمنه ورفضَ هذا الاحتمال. إذن، نريد أن نقول ما لم نثق بهم أولاً، فلن نثق بهم على أي شيء.

التي تضع شيئاً آخر في الطرف الثالث: أ يثق بـ ب على ج؛ أ يثق بـ ب في دور [كَممثل لـ] ج. فهذه العلاقات نرفض أيضاً أن تكون أساسية.

ماذا نعني بـ 'المكان الخاطئ لنبدأ منه'؟ قد تساعد بعض التشابهات ـ الملائمة إلى حد ما ـ في ترسيخ الأفكار. يعتقد بعضهم أننا يجب أن نفهم المعرفة بوصفها مبنية من اعتقاد وحقيقة وشيء آخر. ويعترض آخرون بأنّ هذا هو المكان الخاطئ للبدء منه، فمع هذه المكوِّنات لن نصل أبداً إلى تفسير للمعرفة. ويعتقد بعضهم أننا يجب أن نفهم الأشخاص الثابتين من خلال البدء من شرائح-زمنية وربطها معاً بعلاقات الترابط النفسي أو ما شابه. ويعترض آخرون بأنّ هذا هو المكان الخاطئ للبدء منه؛ فمع هذه المكوِّنات لن نصل أبداً إلى تفسير للأشخاص.

نقترح أنّ الشيء نفسه ينطبق على الثقة. إذا بدأنا من علاقة ثلاثية الأطراف، وحاولنا فهم العلاقة الثنائية الأطراف من خلالها، لن ننجح. هنالك مفاهيم أخرى لا أحد يسعه فيها أن يُنكر مثل هذه الادعاءات. لا أحد ـ أو على الأقل، من الصعب على أي أحد أن ـ يعتقد أننا يجب أن نفهم ماذا يعني أن يُحب أنطوني كليوباترا من خلال العلاقة الثلاثية الأطراف 'أنطوني يُحب كليوباترا لأجل'...، أو من خلال أي علاقة ثلاثية أخرى. وبالمثل، من الصعب على أي شخص أن يعتقد أننا يجب أن نفهم العلاقة الثنائية الأطراف للصداقة من خلال علاقة ما ثلاثية الأطراف تكمن وراءها (هنا لا نمتلك حتى أي تعبيرات إنكليزية طبيعية عن العلاقة الثلاثية الأطراف). إلى هذا الحد على الأقل، نقترح أن تكون الثقة مثل الحب والصداقة.

بدلاً من تقديم الدعم، يمكن الاعتماد على المقارنتين الأخيرتين لبيان ما الخطأ في التفسير الثنائي الأطراف للثقة. لأنه على العكس الحب والصداقة، يمكن أن تكون الثقة جزئية: يمكن أن نثق بالناس في بعض النواحي دون غيرها. سنضطر

أعتقد أنّ هناك حقيقة ما في هذا، لكنّ تفسيري لا يلتقطها' (Baier 1986: 258-9). للاطلاع على اعتبارات أخرى تُحابي التفسير الثنائي الأطراف، انظر (Faulkner (2016: §6 .

في الوقت المناسب إلى استيعاب هذا. لكن ليس الآن. بل نبدأ، بدلاً من ذلك، ببعض الأسباب الإيجابية لتبني التفسير الثنائي الأثطراف.

1.حجج الدفاع عن التفسير الثنائي الأطراف

من باب التحمية، نقدِّم ثلاثة اعتبارات لغوية.

(1) اللغات الأخرى. في اللغة الإنكليزية، كما أقررنا، إنّ البناء الثلاثي الأطراف مع مكوّن ثالث مصدري هو أمر طبيعي تماماً. لكن في اللغات الرومانسية الأساسية ـ اللاتينية، الإيطالية، الفرنسية ـ لا يكون موجوداً بسهولة. في اللغة الفرنسية، 'J'ai confiance en toi pour X' عبارة عامية، لكن ليست موجودة في القواميس؛ في اللغة الإيطالية، 'Ho fiducia in te per X'، هي ببساطة غير مقبولة، كما هو حال مقابلها في اللغة اللاتينية 'Fidem habeo alicui ut X' من الممكن، بالطبع، ألا يتم التعبير عن علاقة الثقة الأساسية مباشرة في هذه اللغات، ولذا يجب التعبير عنها بعبارات ملتوية (عادة من خلال التعويل على شخص ما لفعل شيء ما، على الرغم من أنّ هذا يُشير إلى شيء أقرب ما يكون إلى مجرّد الاعتماد). من المحتمل أيضاً ألا يكون من الممكن ترجمة مفهوم الثقة الإنكليزي إلى هذه اللغات. لكننا نقترح أنّ الدعوى الأكثر قبولاً هي أنّ تفسيرات الثقة الناطقة باللغة الإنكليزية تأثرت على نحو مفرط بالبناء المتاح في اللغة الإنكليزية، لكن حتى هناك ينبغي ألا نعتبره مركزياً.

(2) عدم الثقة. أشارت كاثرين هاولي (2014) على نحو مفيد إلى أنّ معظم تفاسير الثقة لم تذكر عدم الثقة. ونحن نتبعها في الاعتقاد بأنّ عدم الثقة يعارض الثقة لا يناقضها: عدم الثقة بشخص ما لا يعني ببساطة الفشل في الوثوق به. زيادة على ذلك، ليس مجرّد حالة نزوعية. إذا عدمنا الثقة بشخص ما، فليس الأمر أننا سنردّ بطريقة ما معينة فحسب إذا نشأت ظروف معينة؛ بل، بالأحرى، نحن، بطريقة ما تحتاج إلى التوضيح، نفكّر فيه بشكل سيئ. وكما يقول قاموس أوكسفورد الإنكليزي (*OED*) عن مفهوم عدم الثقة ذي الصلة، هو 'الشك في أفعالهم، أو

نياتهم، أو دوافعهم' لكن اللافت للنظر أنه حتى في اللغة الإنكليزية ليس هناك بناء نحوي ثلاثي الأطراف لعدم الثقة. فنحن لا نقول إننا نعدم الثقة بشخص ما للقيام بشيء ما. نحن ببساطة نعدم الثقة، أو لا نثق، بالشخص[3] لكن إذا كان عدم الثقة يتعارض مع الثقة بطريقة ما مهمة، وبالتالي، يرث الشكل الأساسي للثقة، فإنّ ذلك يُشير إلى أنّ الثقة نفسها هي في الأساس موقف تجاه الشخص.

(3) لا إحساس بعدم الاكتمال. العديد من العلاقات تكون، على نحو أصيل وأساسي، ثلاثية الأطراف: خذ بعين الاعتبار عبارة 'إعطاء to give ' أو 'إخبار to tell ' فحتى لو كان التعبير، كما في الحالة الأخيرة، يقبل من الناحية النحوية بناءً ثنائي الأطراف ـ 'جولز أخبرَ جيم' ـ فإنّ هذا يتركنا مع سؤال مفتوح: 'ماذا أخبر جولز جيم؟' أو خذ بعين الاعتبار الاعتماد [rely]، حالة اعتُبرت على نطاق واسع أنّ لها صلات قوية بالثقة. إذا قلتَ ببساطة أنك تعتمد على بعض الأفراد، فإنّ السؤال الفوري الذي يطرح نفسه هو: الاعتماد عليهم بأي طريقة، ولأجل ماذا؟ أما الثقة فتكون مختلفة. إذا أخبَرنا جولز أنه يثق بجيم، لا يكون هناك سؤال مشابه مُلِح. في الواقع، إذا طرحنا ذلك السؤال ـ 'أنت تثق به ليفعل ماذا؟' ـ فإننا نثير سؤالاً عن الثقة نفسها؛ ومن خلال الإشارة إلى أنها جزئية، فإننا نُشير إلى أنها ليست الشيء التام. (استخدام صيغة المضارع المستمر ـ 'أنا أثق به' ـ يختلف إلى حدٍ ما في معظم لهجات اللغة الإنكليزية، من حيث إنه يُشير إلى عدم الاكتمال. سنتناول هذا أدناه.)

إذن، لدينا ثلاثة اعتبارات لغوية عامة تُشير إلى التفسير الثنائي الأطراف للثقة. لكن حتى لو تم أخذها معاً فإنها ليست أكثر من مجرّد مؤشرات. للمضي قدماً، نقترح أن نفكّر في الغرض من الثقة؛ الدور الذي تلعبه في حيواتنا[4]

---

(3) هنالك استخدم قديم يأخذ فيه 'عدم الثقة' بناء ثلاثي الأطراف؛ لكن هنا يعني شيئاً مختلفاً تماماً، شيئاً يتوافق مع 'الشك أو الاشتباه': 'قال إنه يسير في طريقه إلى بوستن، لكنه اشتبه أو شكَّ [mistrusted] أنه ذاهب إلى جزيرة لونغ أو رود' (*OED*).

(4) للاطلاع على تقديم حول تلك المقاربة العامة، انظر Simpson (2012).

لقد ادُّعيَ في كثير من الأحيان بأنّ الثقة تنطوي على شكل من قابلية الطعن في الشخص الذي يثق؛ وهذا غالباً ما تَطوَّر بوصفه نوعاً من الجهل. في بعض التفسيرات، يُفهم هذا بوصفه جهلاً بما إذا كانت الثقة قد استُخدمت بشكل جيد أم لا: نحن نثق ما دام لا يمكننا التأكد من أنّ الشخص الموثوق به لن يخذلنا. ومع ذلك، فإنّ هذا غير مقبول: فبناء على هذا التفسير، مع تزايد معرفتنا بالشخص، يجب أن تتضاءل ثقتنا به. نقترح أن يتم تطوير فكرة قابلية الطعن باتجاه مختلف نوعاً ما. وفق رؤيتنا، تتضمن الثقة بشكل رئيسي الاستعداد لمنح سلطة أو سيطرة معينة. في الوثوق، نمنحه صلاحية اجتهادية، سواء في الفعل أو في الحكم أو حتى في الشعور فحسب. منح صلاحية الاجتهاد هاته ليس هو كل ما موجود للوثوق؛ في الواقع، قد لا يكون ذلك ضرورياً. لكنه مركزي.

إذا كان هذا صحيحاً، فهناك سبب وجيه لعدم إمكانية فهم الثقة بشكل عام بوصفها علاقة ثلاثية الأطراف، مع جعل الفعل يشغل الطرف الثالث. في كثير من الأحيان، يمنح المرء صلاحية الاجتهاد لأنه لا يعرف بالضبط ما هو الفعل الذي يجب القيام به: إما أنّ المرء لا يعرف كيف ستنتهي الأمور، أو حتى لو عرف، فإنه يفتقر إلى الخبرة لمعرفة كيفية الرد. هذا هو الهدف من الثقة الكاملة: نوع الثقة الذي قد نمتلكه بأحد الوالدين، أو الشريك، أو الطفل الذي يبلغ من العمر ما يكفي. لا يعني ذلك أننا نتصور فعلاً معيناً نثق بهم في إنجازه. نحن نثق بهم ببساطة. هل يمكن أن يقال إننا نثق بهم ليتصرفوا بما يخدم مصالحنا الفضلى؟ ليس بالضرورة. لأنه قد تكون هناك حالات يحكمون فيها عن حق بأنّ مصالحنا ليست ذات أهمية قصوى. هل يمكن على الأقل أن يقال إننا نثق بهم لفعل ما هو الأفضل؟ حتى لو كان ذلك محدداً للغاية. ربما سيقومون ببساطة بما هو جيد بما فيه الكفاية (ليس علينا أن نعتقد أنهم ملائكة) وهذا سيكون جيداً بما يكفي لاحترام ثقتنا. ربما تكون هناك أمور قد لا نثق بهم للقيام بها، حتى لو كنا نثق بهم بالفعل. على الأرجح، خاصة إذا كانت العلاقة سليمة، فإننا لا نفكّر حتى في هذه الأشياء كثيراً. الحقيقة الأساسية هي أننا نثق بهم. كيف سيُترجَم ذلك بالضبط إلى إجراءات معينة هو شيء لا نحتاج إلى رؤيته.

(القياس ليس مثالياً، لكن مرة أخرى لدينا هنا تشابه مع الحب. في بعض الأحيان، يلعب العشاق القلقون لعبة 'هل ستحبني إذا...؟': هل ستحبني إذا فقدتُ جمالي؟ هل ستحبينني إذا خسرتُ أموالي؟ هل ستحبني إذا أصبحتُ فاشياً؟ من المعروف، أنّ العوائد الكاشفة ضعيفة. ونظراً إلى أنّ الحب لا ينشأ من التعلّق بميزات معينة، فلا يظهر سوى القليل عند التساؤل هل سينجو إذا فقدَ تلك الميزات. الثقة، كما نقترح، هي نفسه إلى حد كبير).

ربما لا يزال هناك إصرار على أنّ العلاقة الثنائية الأطراف هي في الحقيقة شكل من أشكال التعميم للعلاقة الثلاثية الأطراف: 'أنا أثق بك' هي اختصار لعبارة 'أنا أثق بك للقيام بـ ع، لبعض فئات ع' ربما لم يحدِّد المتكلِّم نطاق القياس الكمّي بشكل كامل، لكن إذا تم الضغط عليه يمكنه أن يقول شيئاً ما.

نحن نشكك في صحة هذا. وكدليل ضد ذلك، تأمَّل مرة أخرى في كيفية اختلاف منطق الثقة عن منطق العلاقة الثلاثية الأطراف الصادقة: مرة أخرى نحن نعتبر الاعتماد كمقياس داعم لنا. افترض أنّ جيم سأل جولز هل يمكنه أن يستعير سيارته. يتردّدَ جولز للحظة (لأنها سيارة جميلة نوعاً ما)، ومن ثم يرد:

(1) حسناً، أنا أثق بك. يمكنك استعارتها.

هذا شيء طبيعي تماماً يمكن قوله. في المقابل، إذا قال جولز:

(2) حسناً، أنا أعتمد عليك. يمكن استعارتها.

يمكن أن نستنتج أنه ربما لم يكن ناطقاً أصلياً باللغة الإنكليزية. لماذا هناك فرق؟ ليس الأمر أننا لا نستطيع صياغة بناءات ثلاثية الأطراف هنا. بل كلا العبارتين الآتيتين مقبولتان:

(3) حسناً، أنا أثق بك في أن تعتني بها جيداً. يمكنك استعارتها.

(4) حسناً، أنا أعتمد عليك في أن تعتني بها. يمكنك استعارتها.

بما أننا لا نستطيع البدء بـ (4) وتحويلها إلى (2) بمجرّد استبعاد الطرف الثالث والتعميم بشكل ضمني عليها، فلماذا نعتقد أنّ ذلك هو ما يحدث عند

الانتقال من (3) إلى (1)؟ بدلاً من ذلك، يبدو أنّ (1) تعمل بطريقة مختلفة جذرياً. إنّ الحديث عن الثقة يُستعمل لتفسير إعارة السيارة أو تسويغها. يبدو الأمر كما لو أنّ جولز قال 'أنا أثق بك، وبالتالي، يمكنك استعارتها'

هنالك ملاحظة أخرى تُضفي قوة على هذا التأويل. إنّ العلاقات الثلاثية الأطراف المستعملة مع 'أعتمد rely'، وعلى نحو مساوٍ تلك المستعملة مع 'أعوِّل على count on'، تكون أكثر طبيعية إذا تم تغيير مظهرها إلى المضارع المستمر:

(5) حسناً، أنا أعتمد عليك الآن في أن تعتني بها. يمكن استعارتها.

(6) حسناً، أنا أُعوِّل عليك الآن في أن تعتني بها. يمكنك استعارتها.

المعنى المترتب على ذلك هو أنّ حالة الاعتماد هي شيء سيصاحِب استعارة السيارة. أي على عكس حالة الثقة المشار إليها في (1)، ليست شيئاً يسبق الاستعارة، وبالتالي، تكون قادرة على تسويغها. يمكننا أن نستعمل بناءً مضارعاً مستمراً مشابهاً مع 'الثقة':

(7) حسناً، أنا أثق بك الآن في أن تعتني بها. يمكنك استعارتها.

يبدو أنّ هذه في الأساس بناءً ثلاثي الأطراف. فالعلاقة الثنائية الأطراف 'أنا أثق بك الآن'، على عكس 'أنا أثق بك'، تحتاج بالفعل إلى الإكمال: إذ الإجابة الطبيعية هي 'تثق بي الآن لأفعل ماذا؟' إذن، كيف يجب أن نفكِّر في علاقة الثقة الثلاثية الأطراف الظاهرة في جُمل مثل (3) و(7)؟

من المؤكد أنّ الثقة الثلاثية الأطراف تحمل بعض الارتباطات مع الاعتماد المقابل الثلاثي الأطراف: إذا وثقتَ بشخص ما للقيام بشيء ما، فإنك تعتمد عليه للقيام بذلك. لذا، قد تكون الفكرة الأولى أنك تثق بـ أ للقيام بـ ع إذا وفقط إذا كنت تثق بـ أ، وتعتمد عليه للقيام بـ ع. وهذا يؤسس بالفعل الثقة الثلاثية الأطراف على العلاقة الثنائية الأطراف، لكنه لا يبدو صحيحاً. تبدو الثقة جزئية، من جهة أنّ المرء يمكنه أن يثق بشخص ما، لكن لا يثق به في كل المجالات؛ سنناقش كيف يكون ذلك ممكناً في التفسير الثنائي الأطراف بعد قليل. إذن، إذا

كان ذلك صحيحاً، فيمكن للمرء أن يعتمد على الشخص في المجالات التي لا يثق به فيها؛ لكن، عندئذ، لا يمكن أن تكون الثقة الثلاثية الأطراف مجرّد ثقة مضافاً إليها اعتماد. الأمر الأكثر مقبولية هو فكرة أنّ الثقة الثلاثية الأطراف تنشأ عندما يكون الاعتماد متضمَّناً داخل الثقة: أنت تعتمد على أ كجزء من الثقة التي تُظهرها له. مرة أخرى، تُعدّ العلاقة الثنائية الأطراف علاقة أساسية، والعلاقة الثلاثية الأطراف مُشيّدة منها. وبهذه الطريقة، لا يكون من المستغرب أن تمتلك بعض اللغات (مثل اللغة الإنكليزية) موقعاً مميزاً للظاهرة المعقدة الخاصة بالثقة الثلاثية الأطراف، في حين أنّ اللغات الأخرى (مثل اللغة الإيطالية) لا تمتلكها.

2. الثقة، الاعتماد، والمواقف التفاعلية

دعونا نفكر على نطاق أوسع في العلاقة بين الثقة والاعتماد. فقد كانت هذه مادة لتمحيص فلسفي كبير. إذ سعى الكثيرون إلى بناء الثقة من الاعتماد بشكل جامع: إذا كان المرء يثق، فإنه يعتمد، ويحصل على بعض الشروط الأخرى. لكن إذا كنا محقين بأنّ الاعتماد هو في جوهره علاقة ثلاثية الأطراف، في حين أنّ الثقة هي في جوهرها علاقة ثنائية الأطراف، فلا يمكن أن يتوافقا معاً بهذه الطريقة البسيطة. تظهر هذه النقطة للعيان عندما نفكّر في دور المواقف التفاعلية: دور المواقف مثل الامتنان والخيانة في تفسير الثقة. نحن نتفق مع أولئك الذين جادلوا بأنّ مثل هذه المواقف تُحدِّد بالفعل فرقاً مهماً بين الثقة ومجرّد الاعتماد[5] في حين أننا قد نعتمد على الآلة لإنجاز بعض المهام، إلا أننا لا نشعر بأي شيء قريب من الامتنان عندما تقوم بذلك، ولا نشعر بالخيانة عندما لا تقوم بذلك[6] قد يسعى

(5) للاطلاع على فكرة المواقف التفاعلية، انظر Strawson (1962)؛ وللاطلاع على تطبيقها على الثقة، انظر Holton (1994).

(6) يتسق هذا أيضاً مع الأدلة العلمية العصبية من Kosfeld et al. (2005) المتمثلة في أنّ الأوكسيتوسين، الببتيد العصبي الذي يبدو مرتبطًا بالثقة، يتم إطلاقه عندما يتفاعل الشخص مع الإنسان الآخر، لا مع الآلة.

التفسير الجامِع إلى تعليل ذلك بالقول إنّ الوثوق بشخص ما يعني الاعتماد عليه للقيام بشيء ما، ومن ثم استثمار هذا الاعتماد مع الموقف التفاعلي ـ الاستعداد للشعور بالامتنان أو الخيانة اعتماداً على كيفية سير الأمور. ومع ذلك، فإنّ هذا يعني قراءة الثقة بوصفها علاقة ثلاثية الأطراف ضمنياً.

في المقابل، في التفسير الثنائي الأطراف الذي نستكشفه، عندما يثق المرء، فإنه يتخذ في المقام الأول موقفًا تفاعليًا تجاه الشخص. ونتيجة لذلك، ستكون هناك حالات من الاعتماد الثلاثي الأطراف والثقة الثلاثية الأطراف، والتي ستؤدي في الواقع إلى الشعور بالامتنان أو الخيانة اعتمادًا على كيفية حدوث الأمور. لكن هذه لا تستنفد خصائص الثقة، ولا هي ضرورية لها. فقد تكون هناك حالات عن الثقة حتى عندما لا تكون هناك فرصة للاعتماد: نحن لا نتوقف تلقائياً عن الوثوق بشخص ما عندما يفقد القدرة على التصرّف وفق الطرق التي اعتمدنا بموجبها عليه. يمكن أن يتضمن اتخاذ الموقف التفاعلي الذي يُميِّز الثقة مجموعة من المواقف الإضافية: استجابات عاطفية حتى في ظل غياب الاعتماد؛ الاستعداد لتشكيل اعتقادات معينة والكفّ عن تشكيل أخرى؛ الاستعداد للشهادة أمام الآخرين؛ التخلّي عن مسارات معينة من التحقيق؛ وهلمَّ جراً. نحن نشكّك في أنّ أيّاً من هذه يُعدّ ضرورياً على نحو صارم للثقة. إذا كان هناك عدد كاف من غيرها في محله، فقد تكون لدينا حالة ثقة، حتى لو لم تكن كاملة كما يمكن أن تكون. إنّ الثقة، من باب استخدام مصطلح قديم الطراز، هي مفهوم عنقودي[7]

من باب التوضيح، خذ بعين الاعتبار حالة الاعتقاد. ما مدى أهمية الاعتقاد بالأداء بالنسبة إلى الثقة؟ لقد جادلت باميلا هيرونيمي بأنه أساسي، على الأقل للثقة 'الكاملة'[8] اتفقَ جولز وجيم على الالتقاء في مطعم ما. على الرغم من أنّ جولز قد وصلَ مبكراً قليلاً إلى المكان المحدد، إلا أنه افتقد الاعتقاد ـ على نحو غير

(7) انظر Jones (2004) للاطلاع على أفكار مشابهة. نحن نتفق مع جونز على أنّ التفسير المقدّم عند Holton (1994) كان مركّزاً للغاية على الخيانة.

(8) Hieronymi (2008).

معقول تماماً كما قد نفترض ـ بأنّ جيم سيحضر. افترض أنه سيكتشف افتقار جولز إلى هذا الاعتقاد. عندئذ، يمكنه، على حد تعبير هيرونيمي، 'أن يشتكي بحق أنّ افتقاد [جولز] الاطمئنان ينمّ عن انعدام الثقة' من الواضح أنّ هناك شيئاً ما مفقود في موقف جولز؛ فثقته كان من الممكن أن تكون أكبر. لكن هل من الصحيح، كما تستنتج هيرونيمي، أنه لم يثق في الحقيقة؟ لنغيّر المثال قليلاً. افترض أنّ شكوكية جولز، على الرغم من أنها لا تزال بلا أساس، تبيَّنَ أنها في الواقع معزَّزة: لم يحضر جيم مطلقاً. واحتجّ جولز لاحقاً، مشتكياً 'لقد وثقتُ بك' هل يمكن أن يُجيب جيم على نحو صحيح 'لا، أنت لم تقم بذلك؛ أنت لم تعتقد أنني سآتي'؟ لا نظن ذلك.

في المثال الأصلي، لدى جيم شكوى مشروعة بأنه لم يُعتقَد أن يقوم بذلك، شكوى تدعم التهمة المعقولة بأنه لم يُوثَق به بالكامل كما كان من الممكن أن يكون. بمجرّد أن يَضرَّه، يكون من المفهوم أنّ شكواه غارقة في اللغو. لكن يجب ألا نبهر بمشروعية تلك الطريقة في التعبير عن الشكوى إلى الظن بأنّ الاعتقاد هو شرط ضروري في الحقيقة للثقة؛ غيِّر الطرف المظلوم وسيتغير الحدس. ترسم هيرونيمي تمييزاً قاطعاً بين الوثوق بالشخص للقيام بشيء ما، الذي يتطلب الاعتقاد، وبين ائتمانه [entrusting]، الذي لا يتطلب ذلك. من جهتنا، نشكك في وجود مثل هذا التقسيم الثنائي القاطع، لكننا نقترح بدلاً من ذلك سلسلة متصلة مع عوامل عديدة(9)

الشيء نفسه نقوله عن عدم الثقة. فهنا مرة أخرى لدينا موقف تفاعلي، وموقف مع أجزاء متعددة. مجدداً هناك إحساس بالخيانة عندما يُصاب أي نوع من الاعتماد (ربما على نحو لا يمكن تفاديه) بخيبة أمل، على الرغم من أنه ملوّن هنا بتوقعات قاتمة بدلاً من الدهشة. قد يكون هناك امتنان عندما يُدعَم الاعتماد، ربما مع

---

(9) مرة أخرى، تُشير الأدلة العلمية العصبية، على عِلّاتها، إلى أنّ الاعتقاد ليس مركزياً على نحو شديد. إذ يبدو أنّ المستوى الأعلى من الأوكسيتوسين، الذي يبدو أنه مرتبط بالاستعداد الأعلى إلى الثقة، لا يزيد من اعتقادات الشخص بأنّ المخاطر ستحظى بالمكافأة.

الشعور بالذنب نتيجة سوء الحكم على الشخص، أو بالسخرية إذا بقي الحكم الأولي. الأكثر شيوعاً هو أنه سيكون هناك مجموعة من الأفعال والمواقف المرتبطة بتجنّب أي اعتماد محتمل، وإقناع الآخرين بالقيام بالمثل، وربما التخطيط للانتقام. ومرة أخرى، في حين أنه قد يكون هناك اعتقاد بأنّ الشخص عديم الثقة سيتصرف، أو سيفشل في التصرّف، بطرق معينة، فإنّ ذلك ليس ضروري. تُعزِّز هذه الاعتبارات الأدلة النحوية التي ذكرناها سابقاً: الثقة هي في المقام الأول موقف تجاه الشخص.

3. امتداد الثقة

لقد رسمنا حالة إيجابية عن فكرة أنّ الثقة هي في الأساس علاقة ثنائية الأطراف. نتناول الآن الاعتراض الواضح.

لا يجب أن يُشير التفسير الثنائي الأطراف إلى أنّ الثقة هي إما كل شيء أو لا شيء: إذا كنا محقين في أنّ الثقة هي مفهوم عنقودي، فستكون على درجات. فقد تتضمن بعض المواقف التفاعلية أو لا تتضمنها؛ وقد تتضمن الاعتقاد أو لا تتضمنه، وغير ذلك، وستتغير درجة الثقة بتغير هذه العوامل. لكن يبدو أنّ التفسير الثنائي الأطراف يُشير إلى أنه، مهما كانت الدرجة التي يثق فيها المرء بالشخص، فإنّ الموقف سيكون موحّداً بالنسبة إلى أي شيء يفعلونه. ومع ذلك، فإنّ هذا يتعارض مع الملحظ الشائع أنّ ثقتنا يمكن أن تختلف في المجالات المختلفة: أنّ شخصاً ما قد يثق بشريكه، باستثناء ما يتعلّق بالكحول؛ أو أنهم قد يثقون في سبّاكهم لإصلاح نظام المياه الساخنة، في حين لا يثقون به على تفاصيل حساباتهم المصرفية، أو على سيارتهم، أو على أطفالهم.

لا يُشير كل استخدام اصطلاحي لمصطلح "الثقة" إلى علاقة ثقة: لا يعتقد أحد أنّ التفسير يجب أن يلتقط، على الأقل بطريقة حرفية، عبارة "أثق به!" الرافضة [الازدرائية] التي تعقب هفوة ليست غير متوقعة. لكن يبدو أنّ هذين المثالين يمثلان حالات أصيلة عن الثقة؛ فهما يتضمنان الإقرار بصلاحية الاجتهاد

أو القدرة على التمييز داخل سياق المواقف التفاعلية التي ناقشناها مسبقاً. لذا، كيف يمكن للتفسير الثنائي الأطراف أن يُعلِّلهما؟

أول شيء يتعين قوله هو أنّ الحالتين اللتين قدمناهما مختلفتان نوعاً ما. فالأولى تتضمن موقفاً عاماً لثقة ثنائية الأطراف، مع مؤهل: تتوقف الثقة إذا تعلّق الأمر بالكحول. مثل هذه الثقة المؤهَّلة يتم التعامل معها مباشرة وفق مقاربة ثنائية الأطراف. ما يزال الموقف الثنائي الأطراف أساسياً. يصل المرء إلى الموقف المؤهَّل من خلال البدء به ثم التخلص من شيء ما. تتبع الحالات الأخرى نمطاً مشابهاً، مدفوعة بمجموعة من الاعتبارات المختلفة حول الكفاءة أو الدافع: 'أنا لا أثق بها عندما يتعلق الأمر بالكلاب'؛ 'أنا لا أثق به عندما يتدخّل أقاربه' وهلمَّ جرّاً.

لا يمكن التفكير في حالة السبّاك على هذا النحو. ليس الأمر كما لو أنّ موقف المرء تجاه سبّاكه يماثل موقفه تجاه شريكه، باستثناء المؤهلين بطرق متعددة (مالم يكن السبّاك، بطبيعة الحال، أحد أفراد العائلة). نحن لا نبدأ بالكثير من الثقة ومن ثمّ نقللها؛ بل العكس تماماً: نبدأ بمقدار قليل منها، ومن ثم، ربما، إذا سارت الأمور على ما يرام، نُضيف المزيد.

ومع ذلك، فإننا نقترح أنّ النموذج الثنائي الأطراف أكثر تعبيرية، حتى في حالة السبّاك. ما نزال نثق به، أولاً وقبل كل شيء، بوصفه شخصاً؛ يأتي التباين من حقيقة أنه، بالنظر إلى العلاقة النموذجية مع السبّاك، فإنّ ما هو مطلوب للوثوق به بوصفه شخصاً هو أقل جذرياً مما هو مطلوب للوثوق بالشريك.

لرؤية أفضلية هذه الطريقة في النظر إلى الأمور، لاحظ أنه ليس صحيحاً بالعادة أننا نثق فحسب بالسبّاك لإصلاح نظام المياه. نحن نثق به لمجموعة من الطرق الأخرى أيضاً، التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بدوره المهني إلى حد ما. إذا لاحظوا، عندما يكونون في العِلِيّة، أنّ بعض البلاطات قد انحرفت، فنحن نثق بهم في إخبارنا بذلك. إذا سقطت القطة في الخزان العلوي أثناء رفعهم الغطاء، فنحن نثق بهم في انتشالها منه، أو على الأقل في دق ناقوس الخطر.

قد يُشير هذا إلى أنّ موقفنا تجاه السبّاك ما يزال يُنظر إليه بشكل صحيح على أنه ثلاثي الأطراف؛ فقط أنّ الطرف الثالث، بدلاً من أن يؤخذ من خلال عبارة مصدرية، يجب أن يؤخذ من خلال وصف دوره. نحن نثق بالسبّاك في دوره بوصفه سبّاكاً. لكننا لا نعتقد أنّ هذا صحيح تماماً. ففي حين أنّ دوره كسبّاك قد يوفّر الأساس لعلاقة ثقتنا به، إلا أنه لن يستنفده. ستكون هناك ميزات أخرى تنشأ ببساطة من كونه إنساناً بالغاً نسمح له بالدخول إلى منزلنا؛ وأخرى تنشأ من العلاقة الخاصة التي نُشكّلها بمجرّد التعرّف عليه (كمصدر، وكمتلقي، للنصيحة أو للرأي حول مواضيع أخرى؛ كمصدر، وكمتلقي، للمساعدة في مجالات أخرى). هل يمكننا أن نوضّح كل هذا؟ أفضل ما يمكننا قوله هو: نحن نثق بهم بالطريقة المناسبة نظراً لعلاقتنا بهم.

باختصار، إنّ علاقة الثقة التي نتمتع بها مع الأشخاص المختلفين هي في الواقع نسبية: من باب التكرار، إنّ الثقة التي يتحملها المرء تجاه شريكه تختلف عن تلك التي يتحملها تجاه سبّاكه لأنّ ما هو مناسب للثقة في هاتين العلاقتين مختلف. وبذلك، إنّ الثقة مرتبطة بالعلاقة التي نمتلكها معهم. لكن بمجرّد أن نراها على هذا النحو، نكون قد فقدنا أي شيء مفيد يمكن أن يحدث في الطرف الثالث من العلاقة الثلاثية الأطراف. أنت تثق بـ س بالطريقة التي تناسب س. وما يجري في الطرف الثالث هو بالضبط ما يجري في الثاني. بالطبع، ليس هذا ثابت. فمع التعرّف عليه بشكل أفضل، قد تتغير علاقتنا بالسبّاك: قد يُصبح المزيد من الثقة مناسباً، أو إذا ساءت الأمور، الأقل منها هو المناسب (على الرغم من أنّ فقدان الثقة يميل إلى أن يكون كارثياً وليس تدريجياً). مرة أخرى، قد تكون المشابهة مع الصداقة مفيدة. فالصداقات تأتي بدرجات: بعضها تكون أوثق من الأخرى. لكننا لا نستنتج من ذلك أنّ الصداقة هي في الحقيقة علاقة ثلاثية الأطراف؛ إنها علاقة ذات طرفين متغيرة القوة والعمق[10]

(10) توجد قضايا أوسع في الخلفية هنا حول ما إذا كان ينبغي فهم النسبية بشكل عام من خلال إضافة طرف حجاجي آخر. للاطلاع على المناقشة، انظر Spencer (يصدر قريباً).

4. بعض الآثار المترتبة

نختتم مع مناقشة موجزة لبعض الآثار المترتبة على مقترحنا.

إنّ التفكير في الشكل المناسب للثقة في علاقة ما يساعد على تفسير لماذا يمكن أن تكون الثقة غير مرحَّب بها. فعلى سبيل المثال، قد لا نرحِّب بدرجة الكشف ـ عن الأسرار الشخصية على سبيل المثال ـ أمام مَن نثق به. على نحو موازٍ، خذ بعين الاعتبار حالات الهدايا. فبعض الهدايا غير مرحَّب بها. وغالباً ما يرجع ذلك ببساطة إلى أنّ المرء لا يريد الشيء: لإنه قبيح، أو عديم الطعم، أو عديم الفائدة، أو أي شيء آخر. في بعض الأحيان، يكون ذلك بسبب عدم رغبة المرء في أن يُمنَح من هذا الشخص. ولو وصل إليه نتيجة خطأ من شركة الطلب بالبريد فسيكون موضع ترحاب كبير في الواقع. لكنّ مجيئَه من هذا الشخص يُشير إلى، أو يهدف إلى خلق، درجة غير مرحّب بها من الألفة.

نقترح أنّ الشيء نفسه يحدث مع الثقة غير المرحَّب بها. إذا جاءت علاقة الثقة في درجات، فإنّ الدرجة يمكن تغييرها. إذا كان كلا الطرفين في وئام، فإنّ التغيير يمكن أن يكون سلساً. لكن إذا كان أحدهما يريد أكثر من الآخر ـ ربما يعتقد الآخر أنهما يسيران بسرعة كبيرة، أو ربما أنهما ببساطة لا يريدان مثل هذه العلاقة مع هذا الشخص ـ فإنّ الثقة الطويلة ستكون غير مرحَّب بها.

عند أقصى الحد الأدنى، ما مدى ضعف الثقة الثنائية الأطراف؟ هل يمكن أن نتمتع بها مع أولئك الذين لم يسبق أن التقينا بهم؟ هذا سؤال تجريبي، لكن هناك بيانات جيدة عنه. فمنذ الخمسينات وعلماء الاجتماع يسألون الناس هذا السؤال: 'بشكل عام، هل تعتقد أنّ معظم الناس يمكن الوثوق بهم أو ألا يسعك أن تكون حذراً للغاية في التعامل مع الناس؟' من الواضح أنّ هذه ثقة ثنائية الأطراف؛ 'ثقة معممة'، كما يُطلق عليها إريك أوسلانر، مجادلاً بأنها أخلاقية في الأساس[11]

---

(11) Uslaner (2002). في المقابل، يأخذ أوسلانر العلاقة الثلاثية الأطراف س يثق بـ ص للقيام =

والنتائج هنا كانت قوية. تختلف مستويات الثقة المعممة عبر الأجيال، وداخلها، بشكل بطيء خلال الزمن. ولا تكون مستجيبة تماماً للتجربة؛ وترتبط بالتفاؤل وتكون أعلى في المجتمعات التي تتمتع بقدر أكبر من المساواة. والنتائج متسقة للغاية بحيث لا يمكن رفضها. لاحِظ أنّ السؤال يسأل الناس عن مدى استعدادهم للثقة' .هل يمكن الوثوق بمعظم الناس؟' هو سؤال معقد، يربط بين كل من الوصفي ـ 'هل أنت مستعد للوثوق بمعظم الناس؟' ـ والمعياري ـ 'هل مثل هذه المقاربة مسوَّغة؟' ('هل يمكنني الوثوق به؟' هي عادة ما تكون طريقة للسؤال عن جدارة الطرف الآخر بالثقة وليس عن قدرات الوثوق لدى المرء.) إنّ الحديث هنا ليس في الحقيقة عن الثقة المعممة، بل عن الاستعداد المسوَّغ لتوسيعها بطريقة عامة إلى حالات جديدة. ومع ذلك، من الواضح أنّ الثقة الثنائية الأطراف هي جوهر الخلاف: ما يتم توسيعه هو موقف أخلاقي ما تجاه الشخص.

هنالك مسألة أخرى تتعلق بإمكانية الثقة تجاه المؤسسات: تجاه الحكومات، الدول، الشركات، البنوك، وما شابه. إذا كانت الثقة أولاً وقبل كل شيء علاقة ثنائية الأطراف تجاه شخص ما، ما الذي يمكن أن نستخلصه من هذا؟ من المؤكد أننا سنجد وفرة من الحديث حول الوثوق بالمؤسسات. تقول أنجيلا ميركل: 'لدينا الآن ثقة بحكومة اليونان التي خسرت خلال الأشهر الماضية' ربما تتحدث هنا عن الاعتماد فحسب ('يمكن للاتحاد الأوروبي الاعتماد على اليونان لتسديد قروضه')، لكننا نشكك في أنها تعني أكثر من ذلك. لقد تساءلت البنوك، في أعقاب الأزمة المالية عام 2008، حول كيف يمكنها إعادة بناء الثقة التي فقدتها. إنهم لا يريدون مجرّد أن يعتمد عملاؤهم عليهم؛ بالنظر إلى وقائع العالم المالي، لا يتوفر لدى العملاء سوى القليل من البدائل. ما تريده البنوك حقاً هو السماح لهم بفعل ما يريدون فعله دون تنظيم؛ أي، أنهم يريدون ذلك النوع من صلاحية الاجتهاد التي

= بـ ف لتكون علامة على الثقة الاستراتيجية: الثقة المصطلَح بها على أساس حساب فائدتها. قد يكون هذا في بعض الأحيان هو طريقة استخدامها، لكننا لا نرى لماذا لا يمكن استخدام البناء الثلاثي الأطراف أيضاً في التقاط تطبيق معين للثقة الأخلاقية المعممة.

نعطيها للأشخاص عندما نثق بهم بشكل أصيل. ما يريدونه هو شيء يشبه إلى حد كبير الثقة الثنائية الأطراف. هل يمكننا أن نفهم مثل هذا الموقف تجاه البنك؟

تنقسم مسألة الوثوق بالمؤسسات إلى قسمين. الأول تجريبي. هل يمتلك الناس في الواقع تجاه المؤسسات نفس مواقف الثقة التي يمتلكونها تجاه الأشخاص؟ والثاني معياري: هل من المناسب أو الجيد بالنسبة لهم القيام بذلك؟

هنالك بعض الأبحاث حول أول هذين القسمين: بعض الأدلة على أنّ الثقة بالمؤسسات (بشكل رئيسي الحكومة) لا ترتبط ارتباطاً قوياً بالثقة الثنائية الأطراف 'المعممة' تجاه الأشخاص، وأنها تميل إلى أن تكون ذرائعية أكثر. إنّ الافتقار إلى الارتباط لا يُثبت بحد ذاته أنها ليست ثقة ثنائية الأطراف؛ قد يكون الأمر مجرّد أنّ الناس الذين يثقون بالأفراد يختلفون عن أولئك الذين يثقون بالمؤسسات. في المقابل، تُشير النتيجة القائلة إنّ الثقة المؤسسية هي ذرائعية أكثر إلى أنها ذات طبيعة مختلفة نوعاً ما: مقدَّمة فقط في مقابل المنفعة، تُزال إذا لم تكن تلك المنفعة آتية، ربما أقل أخلاقية وفق اصطلاح أوسلانر (أقل احتمالاً في أن تتضمن مواقف تفاعلية وأمثالها عندنا). الدور هو شيء قد يختلف عبر المجتمعات المختلفة والفترات المختلفة. نحن نثق بالبقالين في ألّا يبيعون لنا خبزاً مغشوشاً، لكن هل نثق بهم في ألّا يفرضون علينا سعراً أكثر من منافسيهم؟ هل سنكون ساخطين إذا اكتشفنا أنهم قاموا بذلك، أم سنعتقد أنه خطأنا لأننا فشلنا في التحقق من الأمر؟ يبدو من المقبول أنه في المجتمع السوقي من المرجّح أن نتبنى الرؤية الأخيرة أكثر مما لو كنا في المجتمع التقليدي. إلى هذا الحد نكون قد ابتعدنا عن 'الاقتصاد الأخلاقي'[12].

ماذا عن السؤال المعياري؟ يبدو أنّ هذا بدوره ينقسم إلى قسمين. أولاً، هنالك سؤال ما إذا كان من المناسب معيارياً معاملة المؤسسات بهذه الطريقة. إذ

(12) فيما يتعلق بهذا المصطلح، والمناقشة المحفزة والمثيرة للجدل حوله، انظر Thompson (1981).

يُدهشنا أنه ليس هناك عدم ملاءمة واضحة متضمَّنة في توسيع الثقة الثنائية الأطراف لتشمل مؤسسة ما. يمكن للمؤسسات أن تشبه الأشخاص من نواحٍ عديدة: أكثر من معظم الآلات. فيمكنها أن تمتلك على نحو مقبول خططاً، وتتصرف بشكل عادل أو غير عادل؛ وتُظهر القسوة أو التعاطف. يمكننا أن نتفاعل معها كما لو كانت أشخاصاً من دون تشبيه عبثي. وإذا كان هناك شيء غريب بشأن الوثوق بها فإنه يأتي على نحو أكثر مقبولية من التفكير في الحاجة إلى المعاملة بالمثل. يبدو أنّ الثقة تقع في مكان ما بين الحب والصداقة في هذا الصدد. فالصداقة يمكن أن تكون غير متكافئة من نواحٍ عديدة، لكنها لا يمكن أن تكون أحادية الجانب بالكامل: أن تكتشف عدم وجود مواقف ودية بالمقابل، يعني أن تكتشف أنّ ما اعتقدتَ أنها صداقة لم تكن في الحقيقة كذلك. على النقيض من ذلك، يمكن أن يستمر الحب على نحو مذهل تحت معرفة تامة بأنه غير متبادل. ماذا عن الثقة؟ من المؤكد أنّ هناك شيئاً جيداً حول الثقة المتبادلة، وهناك شيئاً ما غير ثابت بشأن العديد من الحالات التي تكون فيها أحادية الجانب. إذا لم تستطع المؤسسات الوثوق بنا ـ إذا افتقرت إلى القدرة على امتلاك المواقف التفاعلية ذات الصلة ـ هل هناك خطأ ما في الوثوق بها؟ ربما يكون الأمر كذلك، على الرغم من أنه يجب أن نكون حذرين في التحرّك بسرعة هنا؛ من المؤكد أنّ العديد من التيارات المسيحية اعتقدت أنّ علاقتنا بالله تتضمن شيئاً من قبيل الثقة الأحادية الجانب.

وبدون إجابة نهائية على السؤال الأول، ماذا عن السؤال الثاني؟ هل هناك مزيّة براغماتية في الوثوق بالمؤسسات، بدلاً من مجرّد إجراء حسابات حول هل يُعتمَد عليها؟ نرى مصلحتين واضحتين تأتيان من الوثوق بالناس: أحدهما ذرائعية، أنّ الثقة تولِّد مزيداً من الثقة ومزيداً من التعاون؛ والأخرى جوهرية، أنّ الثقة بين الناس هي أمر جيّد بحد ذاته. ومن غير الواضح أنّ أيّاً من هاتين ينطبق على المؤسسات. فعلى سبيل المثال، يبدو بالنسبة لنا، بدلاً من منح الثقة إلى البنوك يجب أن نراقب من كثب ما تفعله بالضبط[13]

(13) للاطلاع على أفكار تتماشى مع هذه المسارات، انظر Warren (1999)

لكن هنا أيضاً يجب أن نكون حذرين بشأن التعميم من المؤسسات التي أصبحت في نظر العديد من الناس شريرة. خذ، عوضاً عن ذلك، مؤسسة ما كانت مواقف الناس تجاهها مختلفة للغاية: الخدمة الصحية الوطنية البريطانية على سبيل المثال. في تأسيسها، اعتُبرت الـ NHS مثالية على نطاق واسع، مؤسسة رائعة أخذت الرعاية الطبية من عالم الأرباح وقدمتها إلى الجميع. من المؤكد أنّ الـ NHS استلهمت الولاء، من الموظفين والمرضى. هل وثقوا بها؟ إذا كان من الصحيح أن يقال ذلك عن أي مؤسسة، فمن الصحيح أن يقال ذلك هنا: من المؤكد أنهم منحوا الـ NHS صلاحية الاجتهاد بشأن الرعاية الصحية، واعتمدوا عليها، واستثمروا فيها مجموعة واسعة من المواقف التفاعلية.

لا تبدو الأمور مشرقة إلى هذا الحد الآن. يمكن للصحف أن تُرثي 'انهيار الثقة الواصلة بيننا وبين خدماتنا الصحية'[14] وقد يجادل بعضهم بأنه ليس هناك سبب للرثاء: يجب ألا تكون هناك ثقة من الأساس، بل بمجرد حساب دقيق للفوائد التي يمكن جنيها من العلاج الذي توفره الدولة. ولكن كما أشار العديد من الشرّاح، قد لا يكون توفير الدولة قوياً بمجرّد انسحاب العديد من الناس. إذا قرر عدد من المواطنين، نتيجة موقف انتقادي إلى حد ما، دفع المال إلى العلاج الخاص بدلاً من الوثوق بتوفير NHS له، فقد تنخفض الإرادة السياسية لدفع رسوم الـ NHL بشكل حاد.

يمكننا إبراز المقصد من خلال الإشارة إلى مناقشة ريتشارد تيتموس حول التبرّع بالدم (Titmuss 1970). فقد جادل تيتموس بأنّ التبرّع الطوعي بالدم في المملكة المتحدة أدى إلى توفير كمية أكبر وجودة أفضل منه إلى الـ NHS مما كان متاحاً في الولايات المتحدة تحت نظام كان بعض المانحين فيه متبرعين بشكل طوعي وآخرين يتم الدفع لهم. كانت حجته أنّ المانحين في المملكة المتحدة كانوا مدفوعين في المقام الأول بالإيثار؛ وبمجرّد وجود النظام السوقي، سيتم تقويض

(14) *Daily Mirror*, 2 September 2014.

هذا الدافع الإيثاري، تاركاً فقط أولئك المستميتين للحصول على المال مستعدين لبيع دمهم.

لقد تعرضت تفاصيل تفسير تيتموس لبعض الانتقادات الهامة؛ من المؤكد أنها ليست نموذجاً محكماً من العلوم الاجتماعية[15] لكن هناك بعض الأفكار الجوهرية التي تتمتع بقدر كبير من المقبولية وتستحق المزيد من البحث. أحدها، الادعاء الصريح لتيتموس بأنّ التبرّع الإيثاري سيُقوِّضه السوق. لكن ما وراء ذلك هو فكرة أنّ ممارسة التبرّع الطوعي بالدم التي وصفها تيتموس تم تقديمها على خلفية مؤسَّسة ما موثوق بها بشكل جيد[16] قد تكون هذه الثقة المؤسسية ضرورية لكي تبدأ الممارسة عملها: إنّ الإيثار الفردي من هذا القبيل لا يمكن أن يزدهر بشكل مؤثر بدونها. إذا كان الأمر كذلك ـ نعتقد أنه سؤال مفتوح حقاً ـ فسيكون لدينا سبب وجيه للترحيب بالثقة المؤسسية. فقد يحتاجها بعض الأشخاص إذا أرادوا تنفيذ أغراضهم[17]

* * *

(15) للاطلاع على نقد للمنهجية، انظر Rapport & Maggs (2002)؛ للاطلاع على بعض الأدلة على أنّ دوافع المتبرعين قد تكون أكثر تفاوتاً مما اعتقد تيتموس، انظر Ferguson et al. (2008).

(16) كان Titmuss (1970) على دراية بهذا: 'لا يمكننا أن نفهم خدمة نقل الدم الوطنية دون أن نفهم أيضاً خدمة الصحة الوطنية، وجذورها وتطورها وقيمها' (p. 60). لقد اعتقدَ أنّ الـ NHS 'سمحت لمشاعر الإيثار والمعاملة بالمثل والواجب الاجتماعي، وشجعتها، للتعبير عن نفسها؛ ولتكون واضحة في أنماط سلوك قابلة للتحديد من لدن جميع الطبقات والمجموعات الاجتماعية' (p. 292).

(17) أشكر الجماهير في كامبريدج، مانشستر، باريس، تورين وبشكل خاص Boudewijn de Bruin, Paul Egre, Maaurizio Ferraris, Zoe Fritz, Laurent Jaffro, Rae Langton, Marco Meyer, Alex Oliver، والأعضاء الآخرين في مشروع Cambridge Trusting Banks، ومحرري هذا المجلّد. ونحن ممتنون جداً للدعم المالي من مخطط PSL-Cambridge.

References

Baier, Annette. 1986. Trust and Antitrust. *Ethics* 96: pp. 231-60.

Faulkner, Paul. 2016. The Problem of Trust, in *New Perspectives on Trust*. Oxford: Oxford University Press.

Ferguson, E., K. Farrell, and C. Lawrence. 2008. Blood Donation is an Act of Benevolence rather than Altruism. *Health Psychology* 27: pp. 327-36.

Hardin, Russell. 1992. The Street-Level Epistemology of Trust. *Analyse & Kritik* 14: pp. 152-76. Hawley, Katherine. 2014. Trust, Distrust and Commitment. *Noûs* 48: pp. 1-20.

Hieronymi, Pamela. 2008. The Reasons of Trust. *Australasian Journal of Philosophy* 86: pp. 213-36.

Holton, Richard. 1994. Deciding to Trust, Coming to Believe. *Australasian Journal of Philosophy* 72: pp. 63-76.

Horsburgh, H. J. N. 1960. The Ethics of Trust. *The Philosophical Quarterly* 10: pp. 343-54.

Jones, Karen. 2004. Trust and Terror, in *Moral Psychology*, ed. Peggy DesAutels and Margaret Urban Walker, pp. 3-18. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Kosfeld, Michael, Markus Heinrichs, Paul J. Zak, Urs Fischbacher, and Ernst Fehr. 2005. Oxytocin Increases Trust in Humans. *Nature* 435 (7042): pp. 673-6.

Rapport, F. and C. Maggs. 2002. Titmuss and the Gift Relationship: Altruism Revisited. *Journal of Advanced Nursing* 40: pp. 495-503.

Simpson, Thomas. 2012. What Is Trust? *Pacific Philosophical Quarterly* 93: pp. 550-69.

Spencer, Jack. Forthcoming. Relativity and Degrees of Relationally. *Philosophy and Phenomenological Research.*

Strawson, Peter F. 1962. Freedom and Resentment. *Proceedings of the British Academy* 48: pp. 1-25.

Titmuss, Richard. 1970. *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy*. London: Allen and Unwin.

Thompson, E. P. 1981. *Customs in Common*. London: Merlin Press.

Uslaner, Eric. 2002. *The Moral Foundations of Trust*. Cambridge: Cambridge University Press. Warren, Mark. 1999. *Democracy and Trust*. Cambridge: Cambridge University Press.

الفصل العاشر

اتخاذ قرار الثقة

بنجامين مكمايلر

1. المقدِّمة

من ناحية عامة جداً، يجب أن تكون إمكانية اتخاذنا قرار الوثوق غير قابلة للنزاع. يمكننا أن نقرر الوثوق بالميكانيكي لإصلاح السيارة، أو نقرر الوثوق بأحد الجيران لرعاية الأطفال، أو نقرر الوثوق بصديق ما ليحضر في الوقت المحدد. غالباً ما نجد أنفسنا في مواقف يجب أن نتفكّر فيها بشأن ما إذا كان هناك أشخاص معينون يستحقون ثقتنا في أمور معينة، وعندما تكون ثمرة هذا التفكّر إيجابية، فمن الطبيعي أن نصف أنفسنا أننا قررنا الوثوق.

في هذا الصدد العام، لا تختلف الثقة البين شخصية عن الاعتقاد. فتماماً مثلما يمكننا أن نقرر الوثوق بشخص ما كنتيجة لتفكّر يتعلق بما إذا كان الشخص يستحق الثقة، كذلك يمكننا أن نقرر الاعتقاد بقضية ما كنتيجة لتفكّر يتعلق بما إذا كانت القضية تستحق الاعتقاد. غالباً ما نجد أنفسنا في مواقف يجب أن نتفكّر فيها بشأن ما إذا كانت قضية ما صادقة، وعندما تكون ثمرة هذا التفكّر إيجابية، فمن الطبيعي (أو على الأقل ليس من غير الطبيعي) أن نصف أنفسنا أننا قررنا الاعتقاد بالقضية (أو على الأقل قررنا أنّ القضية صادقة)[1]

(1) انظر، على سبيل المثال، Hampshire (1965: 97-8): 'هنالك عدد لا يُحصى من الأفكار =

ومع ذلك، عندما يُشير الفلاسفة إلى حقيقة أنه يمكننا أن نقرر الثقة، يبدو أنّ هناك شيئاً مختلفاً يدور في خلدهم. عادة ما تؤخذ الطريقة التي يمكن أن نقرر فيها الثقة لتُحدِّد الفرق المهم بين الثقة والاعتقاد. فيما يلي بعض الأمثلة التصويرية عن مثل هذا الشعور:

افترض أنك تُدير محلاً صغيراً. وافترض أنك اكتشفت أنّ الشخص الذي وظفّته مؤخراً قد أُدين بسرقة بسيطة. هل يجب أن تثق به على درج المال؟ يبدو أنه يسعك حقاً أن تقرر هل ستفعل ذلك أم لا. ومرة أخرى، يبدو أنه يسعك القيام بذلك دون اعتقاد أنه جدير بالثقة. ربما تعتقد أنّ الثقة هي أفضل طريقة لإعادته إلى المجتمع الأخلاقي؛ ربما تعتقد ببساطة أنّ هذه هي الطريقة التي يجب أن تُعامِل بها أحد موظفّيك. بالطبع، اعتقادك بشأن احتمالية أنه سيسرق سيكون أحد العوامل في قرار وثوقك به من عدمه. قد يكون الأمر أنك إذا اعتقدتَ بالفعل أنه سيسرق، لن تكون قادراً على الوثوق به. لكن يمكنك الوثوق به دون اعتقاد أنه لن يفعل ذلك. (Holton 1994: 63)

في الوثوق العاطفي بـ ع للقيام بـ فاي لا يحتاج س أن يعتقد أنّ ع سيقوم بـ فاي. علاوة على ذلك، يُعدّ هذا حاسماً في كوننا قادرين على اتخاذ قرار الثقة. يمكن لـ س أن يقرر الوثوق بـ ع للقيام بـ فاي **فقط لأنّ** الثقة لا تحتاج أن تتضمن الاعتقاد بأنّ ع سيقوم بـ فاي. (Faulkner 2014: 1979، التأكيد في الأصل)

في بعض الظروف، تبدو الثقة مسألة قرار: يمكننا أحياناً التحكّم بشكل مباشر فيما إذا كنا سنثق، على الرغم من أننا نفتقر إلى ذلك النوع من التحكّم المباشر في اعتقاداتنا. قد تؤدي الثقة بشخص ما في النهاية إلى الاعتقاد،

= التي تخطر ببالي، والتي تمر أو لا تزال باقية في ذهني، ومن هذه الأفكار قلّة قليلة فقط تُشكِّل الاعتقادات. الاعتقادات هي تلك الأفكار التي أُقرّ بأنها صادقة. لا أجدها حادثة أو ثابتة فحسب: أنا أقرر محاباتها'

> لكن من الممكن أن تأتي الثقة قبل الاعتقاد. لذا، فإنّ الوثوق بالشخص للقيام بشيء ما لا يحتاج أن يتضمن الاعتقاد بأنه جدير بالثقة، ولا الاعتقاد بأنه سيتصرف على النحو الموثوق به، ولا حتى الاعتقاد بأنه من المحتمل أن يفعل ذلك. (Hawley 2014: 2030)

هناك ادعاءان مرتبطان لكن يمكن تمييزهما في هذه الفقرات. الأول، ادعاء أننا يمكن أن نثق بالشخص ع للقيام بـ فاي دون امتلاك اعتقادات متصلة معينة، على سبيل المثال، اعتقاد أنّ ع سيقوم بـ فاي، أو أنّ ع من المحتمل أن يقوم بـ فاي، أو أنّ ع جدير بالثقة. دعونا نُطلق على هذا اللامعرفية بشأن الثقة:

> اللامعرفية بشأن الثقة: الوثوق بـ ع للقيام بـ فاي لا يتطلب اعتقاد أنّ ع سيقوم بـ فاي (أو اعتقاد أنه من المحتمل أنّ ع سيقوم بـ فاي، أو أنّ ع جدير بالثقة).

الثاني، ادعاء أنّ اللامعرفية بشأن الثقة ارتبطت بحقيقة أنه يمكننا أن نقرر الوثوق. حقيقة أننا يمكن أن نثق بـ ع للقيام بـ فاي دون امتلاك مثل هذه الاعتقادات المتصلة تفسح المجال لاتخاذ قرار الثقة. وعلى حد تعبير فوكنر، 'يمكن لـ س أن يقرر الوثوق بـ ع للقيام بـ فاي **فقط لأنّ** الثقة لا تحتاج أن تتضمن اعتقاد أنّ ع سيقوم بـ فاي' لذا، فإنّ احتمالية اتخاذ قرار الثقة تتطلب أنه يمكننا أن نثق بدون الاعتقاد. وهكذا، يبدو أنّ هولتون وفوكنر وهاولي يرونَ أنّ الثقة هي مسألة اتخاذ قرار بطريقة لا يمكن فيها أن يكون الاعتقاد كذلك.

في قولهم إننا يمكن أن نقرر الوثوق بطريقة لا يمكننا فيها أن نقرر الاعتقاد، لا يُنكر المؤلفون أعلاه أننا يمكن أن نقرر الاعتقاد بالمعنى الذي أشرتُ إليه سابقاً. فهم لا يُنكرون أننا يمكن أن نُشكِّل اعتقادات نتيجة التفكّر العقلاني. ليس هذا هو معنى القرار قيد النظر. ففي دعوى أننا يمكن أن نقرر الوثوق بطريقة لا يمكننا فيها أن نقرر الاعتقاد، يبدو أنهم يلجؤون إلى الفكرة المقبولة بشكل عام أننا لا يمكن أن نعتقد بإرادتنا، طوعياً على غرار الطريقة التي يمكننا فيها التصرّف. يبدو أنّ

معنى القرار قيد النظر هو معنى القرار المتصل بالجدالات حول الطوعية العقائدية. وبذلك، إنّ الطريقة الأكثر طبيعية لتأويل دعوى أنه يمكننا أن نقرر الوثوق بطريقة لا يمكننا فيها أن نقرر الاعتقاد هي كالتنصيص على أننا يمكن أن نثق بإرادتنا، طوعياً على غرار الطريقة التي يمكننا فيها التصرف. دعونا نُطلق على هذا الموقف الطوعية بشأن الثقة:

> الطوعية بشأن الثقة: يمكننا أن نثق بـ ع للقيام بـ فاي مباشرة بإرادتنا على غرار الطريقة التي يمكننا فيها التصرف.

في الفقرات أعلاه، لا يؤيد هولتون وفوكنر وهاولي بشكل صريح ما أُسميه هنا الطوعية بشأن الثقة[2] بدلاً من شرح المعنى الدقيق الذي يمكننا فيه أن نقرر الوثوق، تحتوي الفقرات أعلاه على تأييد لـ اللامعرفية إلى جانب دعوى أنّ هذا يفسح المجال لاتخاذ قرار الثقة. ومع ذلك، فإنّ الطريقة الأكثر طبيعية لتأويل كيف أنّ اللامعرفية تفسح المجال لاتخاذ قرار الثقة هي من خلال تفسير المعنى المتصل بالقرار وفقاً لما تقترحه الطوعية. ما يُفترض أنّ اللامعرفية تفسح له المجال هو الوثوق الطوعي.

إنّ الموقفين اللذين أُطلق عليهما اللامعرفية بشأن الثقة والطوعية بشأن الثقة غالباً ما يتداخلان في النقاشات الفلسفية حول اتخاذ قرار الثقة، بحيث إنّ الدليل على أحدهما يؤخذ بوصفه دليلاً على الآخر. أعتقد أنّ هذا خطأ. في هذا الفصل، أُجادل بأنه حتى لو قَبِل المرء بـ اللامعرفية بشأن الثقة، يجب أن يرفض الطوعية. هنالك سبب وجيه للاعتقاد بأننا لا يمكن أن نثق مباشرة بإرادتنا على غرار الطريقة التي يمكننا فيها التصرّف، وهذا صحيح بغض النظر عما إذا كانت الثقة تتطلب الاعتقاد.

أولاً، أقدِّم قيداً عاماً على كون الشيء خاضعاً للإرادة بشكل مباشر. إذا كان

(2) للاطلاع على تأييد حديث أكثر صراحة حول الطوعية بشأن الثقة، انظر Frost-Arnold (2014).

الشيء خاضعاً للإرادة بشكل مباشر، فيمكن فعله لأي سبب يأخذ به الفاعل لإثبات أنه يستحق العناء. إنّ الأشياء التي تخضع للإرادة بشكل مباشر لا تعترف بـ 'الأسباب من النوع الخاطئ'، وهي اعتبارات يأخذ بها الفاعل لإثبات أنّ القيام بالشيء يستحق العناء لكن لا يمكنه من حيث المبدأ فعل الشيء لأجلها (Hieronymi 2005). ثانياً، أُجادل بأنّ الوثوق بالشخص للقيام بشيء ما يُخفق في تلبية هذا القيد. هنالك اعتبارات يمكن أن يأخذ بها الفاعل لإثبات أنّ ثقته بـ ع للقيام بـ فاي تستحق العناء ولكن لا يمكن للفاعل من حيث المبدأ أن يثق لأجلها بـ ع للقيام بـ فاي. يعترف الواثق بالأسباب من النوع الخاطئ. وبذلك، إنّ الوثوق بالشخص لفعل شيء ما لا يخضع للإرادة بشكل مباشر. ربما لا تزال هناك اختلافات مهمة بين قرار الوثوق وقرار الاعتقاد، سأُناقش أحد هذه الاختلافات المحتملة لاحقاً في هذا الفصل. لكن الأهم من ذلك أنّ هذه الاختلافات ليست مسألةً طوعية. إنّ الثقة والاعتقاد هما على حد سواء ليسا طوعيين.

إنّ الحالة التي أُقدِّمها ضد الطوعية ليست جديدة تماماً. فقد قدَّمت باميلا هيرونيمي حالة مشابهة في *Reasons of Trust* (2008a)، وما أقوله هنا مدين بالفضل بشكل كبير لعملها. ومع ذلك، على عكس حجتي هنا، فإنّ مناقشة هيرونيمي مرتبطة برفض اللامعرفية بشأن الثقة، مع الدفاع عن فكرة أنّ الثقة، على الأقل بالمعنى 'الخالص' الذي تسعى إلى صياغته، تتطلب الاعتقاد. أقوم هنا بصياغة هذه الحجة ضد الطوعية بطريقة تكون محايدة فيما يتعلق بسؤال هل الثقة تتطلب الاعتقاد. وبصرف النظر عما إذا كان المرء يعتقد أنّ الثقة البين-شخصية تتطلب بعض الاعتقادات المتصلة، يجب أن يرفض فكرة أننا يمكن أن نثق بإرادتنا.

توضيح واحد قبل الانتقال. نظراً إلى أنّ معظم النقاشات الفلسفية حول اتخاذ قرار الثقة تركّز على حالات الثقة البين-شخصية، حالات الوثوق بشخص آخر لفعل شيء ما. فسينصب تركيزي على ذلك هنا[3] على هذا النحو، سيكون لدي القليل

(3) كما تلاحظ Hieronymi (2008a)، إنّ مناقشة هولتون (1994) غالباً ما تبدو أنها تمزج =

لأقوله عن الأشكال الأخرى للثقة مثل الثقة الذاتية، أو الثقة الشعبية أو المؤسساتية، أو الثقة بشهادة الآخرين، أو ائتمان الآخرين على السلع. ومع ذلك، أظن أنّ الاعتبارات التي تُعيق إمكانية الوثوق البين شخصي الطوعي ستُعيق أيضاً إمكانية الأشكال الأخرى من الوثوق الطوعي.

2. الطوعية بشأن الثقة

تستند حجتي ضد الطوعية بشأن الثقة إلى تصور معين للطوعية قائم-على الأسباب. من الواضح أنّ هذا ليس هو الطريق الوحيد الذي يمكن من خلاله تفسير الطوعية. فقد يكون استخداماً مؤسفاً للفظة الإنكليزية 'voluntary' ومع ذلك، أعتقد أنّ هذا التصوّر للطوعية يلتقط على أفضل وجه المعنى الذي يقال فيه عن الاعتقاد إنه غير طوعي[(4)] إذا كان يجب أن تتناقض طوعية الثقة مع عدم طوعية الاعتقاد، فمن المفترض أن يكون هذا المعنى للطوعية هو موضع الخلاف:

> الطوعية: يكون النشاط طوعياً فقط إذا كان من الممكن القيام به لأي سبب يأخذ به الفاعل لإثبات أنه يستحق العناء[(5)]

= بين الوثوق بالشخص لفعل شيء ما وائتمان الآخرين على السلع. وهكذا، فإنّ جزء من مقبولية حالة هولتون عن الوثوق الطوعي قد ينشأ من الحدوس حول ائتمان السلع. في النهاية، نحن عادة ما نأتمن الآخرين على السلع من خلال إنجاز أفعال معينة، ومن الواضح أنّ هذه الأفعال تخضع لسيطرتنا الطوعية. ومع ذلك، أظن أنّ ما يجعل هذه الأفعال أفعال ائتمان هو أنها مدفوعة بموقف الوثوق، وسأجادل هنا بأنّ موقف الوثوق هذا لا يمكن أن يكون مراداً بشكل مباشر. لاحِظ أيضاً أنني أفترض فيما يلي أنّ هناك موقفاً عاماً مميزاً للثقة البين شخصية يمكننا أن نسعى إلى توضيح طبيعته. للاطلاع على رفض مثير للاهتمام لهذا الافتراض، انظر أوينز (الفصل 13 في هذا الكتاب).

(4) للاطلاع على دفاع عن هذه الدعوى، انظر Hieronymi (2006) and (2008b).

(5) تُقدِّم هيرونيمي تفسيراً أكثر تعقيداً للطوعية صممته لتفسير كيف يختلف الاعتقاد غير المباشر لأسباب عملية، كنتيجة لمشروع إداري-ذاتي، عن أداء بعض أنواع الفعل الطوعي =

إنّ الأفعال طوعية في هذا الصدد. إذ يمكن للفاعل أن يرفع ذراعه أو يعبر الشارع أو يرشّح للرئاسة لأي سبب يأخذ به لإثبات أنّ القيام بذلك يستحق العناء. لا يعني هذا الادعاء بأنّ كل الأفعال الطوعية تتم في الواقع لأسباب. قد يؤدي الفاعل فعلاً ما بدون سبب معين. ومع ذلك، فإنّ توصيف الفاعل بأنه يؤدي فعلاً ما يعني توصيفه بأنه يؤدي شيئاً يمكن فعله لأي سبب يأخذ به لإثبات أنّ تصرّفه يستحق العناء. إذا كانت هناك بعض الأسباب التي أخذَ بها لإثبات أنّ تصرّفه يستحق العناء، فيمكنه، من حيث المبدأ، التصرف وفقاً لتلك الأسباب. لا يجب أن تكون هذه الأسباب أسباباً جيدة. فحقيقة أنّ المرء يرغب في رؤية كيف يبدو المكتب البيضاوي قد يكون سبباً حسناً للقيام بجولة في البيت الأبيض، لكنه سيكون سبباً مريعاً للترشّح للرئاسة. ومع ذلك، إذا أخذ الفاعل بهذا الاعتبار لإثبات أنّ ترشّحه للرئاسة يستحق العناء، مهما كان ذلك 'غير عقلاني'، فإنه يمكنه الترشّح للرئاسة لهذا السبب. ليس هناك 'أسباب من النوع الخاطئ' للتصرف، ولا اعتبارات يمكن للفاعل أن يأخذ بها بنفسه لإثبات أنّ قيامه بـ فاي يستحق العناء لكن لا يمكنه من حيث المبدأ فعل فاي لأجلها[6]

= الموسّع (مثل إعادة ترتيب الغرفة) من خلال أداء أفعال أخرى أكثر أساسية (مثل دفع وسحب الأثاث):

يُعتبر النشاط **طوعياً** فقط في حالة إذا قررتَ فعله لأسباب تأخذ بها لتحسم مسألة ما إذا كنتَ ستفعله أم لا، في حالة وجود نية فعله، وتفعله ـ شريطة سير كل الأمور على ما يرام ـ من خلال إنفاذ تلك النية. أي، يكون نشاط ما طوعياً فقط في حالة انخراط المرء في النشاط من خلال تشكيل نية القيام بذلك وتنفيذها، حيث يشكّل المرء نية للانخراط في النشاط لحسم مسألة ما إذا كان يجب الانخراط فيه، حيث يكون من الممكن حسم تلك المسألة من خلال أي مجموعة من الاعتبارات التي يأخذ بها المرء على حد سواء لتُحسب لصالح النشاط وليكون قوياً بما فيه الكفاية (أو، في الواقع، بدون سبب معين). (2008B: 366)

(6) لقد نوزعت هذه الدعوى. يجادل Schroeder (2007; 2012) بأنّ الأفعال تعترف فعلاً بالأسباب من النوع الخاطئ، لكن انظر ردّ Hieronymi، وردّ Schroeder (2013). يبدو أنّ Raz (2011: 50) يتمسّك أيضاً بأنه من الممكن أن تكون هناك أسباب للتصرف هي من النوع الخاطئ، مدّعياً بأنه قد يكون هناك ما يُطلق عليه 'أسباب غير قياسية' للفعل، على الرغم من أنني =

لا تُعدّ الاعتقادات طوعية في هذا الصدد. فالفاعل لا يمكنه من حيث المبدأ أن يعتقد أنّ p لأي سبب يأخذ به لإثبات أنّ الاعتقاد بأنّ p يستحق العناء. هنالك 'أسباب من النوع الخاطئ' للاعتقاد، وهي اعتبارات يأخذ بها الفاعل لإثبات أنّ الاعتقاد بأنّ p يستحق العناء لكن لا يمكنه، من حيث المبدأ، الاعتقاد بأنّ p لأجلها.

من أجل تحفيز فكرة أننا لا نستطيع الاعتقاد بإرادتنا بشكل مباشر، يُشير Jonathan Bennett (1990: 88-90) إلى أننا عادة لا يمكننا الاعتقاد بشكل مباشر من خلال السبب الذي يُسمّيه 'الإغراءات'، على الرغم من أننا قد نأخذ مثل هذه الإغراءات لتكون اعتبارات تُثبت أنّ الاعتقاد بأنّ p يستحق العناء(7) إذا قدَّمتُ لك

= أجد حجته في هذا الأمر غير مقنعة. بقدر ما أفهمه، يبدو أنّ هناك شيئاً يجول في خلده من قبيل الآتي: تخيّل الحقيقة القائلة إنه من الشجاعة القيام بـ فاي هي سبب للقيام بـ فاي، لكن الأنكى من ذلك أنّ القيام بـ فاي في الواقع لأجل السبب الذي مفاده أنّ ذلك سيكون من الشجاعة يجعل فعل المرء غير شجاع. يكون فعل المرء شجاعاً فقط إذا أدّاه لمجموعة أخرى من الأسباب. لا يمكننا هنا التصرف بشجاعة بسبب أنّ ذلك من الشجاعة، حتى لو كانت حقيقة أنّ ذلك من الشجاعة هي سبب هذا التصرف. لذا، فإنّ حقيقة أنّ هذا الفعل سيكون شجاعاً لا يمكن أن تكون إلا سبباً لحمل أنفسنا (ربما عن طريق التعود) على القيام بهذا الفعل لأسباب أخرى، تماماً كما أنّ الأسباب البراغماتية للاعتقاد لا يمكن أن تكون إلا أسباباً تحملنا على الاعتقاد لأسباب أخرى (أو دون أي سبب). لكن يبدو هذا بالنسبة لي خطأ. أن تصف فعلاً ما بأنه شجاع يعني مسبقاً أن تصفه من خلال الأسباب التي أدّت إلى تنفيذه. ما تكشفه هذه الحالات، إذن، هو أنّ التصرّف لسبب ما يُقرّ بالأسباب من النوع الخاطئ (أو الأسباب غير القياسية)، وليس أنّ التصرفات نفسها تقوم بذلك. لذا، يمكن أن تكون هناك أسباب من النوع الخاطئ (أو أسباب غير قياسية) للتصرف بشجاعة أو بتواضع أو ببراعة بطرق أخرى. حقيقة أنه سيجعلني أبدو جيداً قد يكون سبباً للتصرف ببراعة، لكنّ التصرف لسبب من شأنه أن يجعلني أبدو جيداً لن يعني عندئذ التصرف ببراعة. لكن هذا لا يُثبت أنه يمكن أن تكون هناك أسباب من النوع الخاطئ (أو أسباب غير قياسية) للفعل. بل فقط يُثبت أنه من الممكن أن تكون هناك أسباب من النوع الخاطئ لـ 'طرق الوجود' التي تُعبِّر عن موقفنا العقلاني تجاه العالَم ـ شجاع، متواضع، واثق، وما إلى ذلك.

(7) انظر أيضاً Alston (1988: 263). أقول 'عادة' لأفسح المجال لنوع الحالات التي سأصفها في الفقرة التالية التي يأخذ فيها المرء بالإغراء لإثبات أنّ محتوى الاعتقاد صحيح. أقول '=

50 دولاراً لكي تعتقد أنّ هناك فيلاً وردياً في الغرفة، أو هَدَّدتُ بإيذائك إذا لم تعتقد أنّ هناك فيلاً وردياً في الغرفة، قد تأخذ على الأرجح عرضي أو تهديدي ليكون اعتباراً يُثبت أنّ الاعتقاد بأنّ هناك فيلاً وردياً في الغرفة يستحق العناء. في هذا الصدد، قد تأخذ إغرائي ليكون لصالح الاعتقاد. لكن هل يمكن أن تعتقد أنّ هناك فيلاً وردياً في الغرفة مباشرة بسبب إغرائي؟

يمكن أن نتخيل حالات تأخذ فيها إغرائي ليكون اعتباراً يُثبت أنّ محتوى الاعتقاد صحيح. ربما تظن أنني لن أُقدِّم مثل هذا العرض أو التهديد إلا إذا كان هناك بالفعل فيل وردي في الغرفة، أو ربما تظن على نحو غير عقلاني أنّ أي أمر يُعبِّر أي شخص عن رغبته في أن تعتقد به هو في الواقع صحيح. ستأخذ، عندئذ، إغرائي ليكون شيئاً من قبيل الدليل أو الشهادة على وجود فيل وردي.

لكن ماذا لو لم تأخذ بإغرائي لإثبات أنّ محتوى الاعتقاد صحيح؟ في مثل هذه الحالة، يبدو أنه لا يمكنك أن تعتقد أنّ هناك فيلاً وردياً في الغرفة مباشرة بسبب إغرائي. على الرغم من أنك تأخذ بإغرائي أصالة لإثبات أنّ الاعتقاد بأنّ هناك فيلاً وردياً في الغرفة يستحق العناء، إذا لم تأخذ بإغرائي لإثبات صحة وجود فيل وردي في الغرفة، فلا يمكنك الاعتقاد لهذا السبب. لا يمكنك أن تعتقد أنّ p لسبب لا تأخذ به بنفسك لإثبات أنّ p صحيحة. بالطبع، قد تأخذ إغرائي ليكون سبباً لمحاولة حمل نفسك على الاعتقاد بأنّ هناك فيلاً وردياً في الغرفة من خلال نوع من مخطط إداري ذاتي. قد تأخذ بإغرائي ليكون سبباً للبحث عن دليل على وجود فيل وردي أو للتصرف بطريقة تهدف بشكل ما إلى جعل نفسك تعتقد بذلك. قد تأخذ بهذا ليكون سبباً لتوظيف منوِّم مغناطيسي أو لتناول حبة مصنوعة للحث على الاعتقاد. لكن حتى لو ثبت نجاح هذا المخطط، لن يرقى هذا إلى الاعتقاد بشكل مباشر بسبب إغرائي. قارن مع حالة الأفعال القصدية. إذا قدَّمتُ لك 50

= بشكل مباشر' لاستبعاد الحالات التي يأخذ فيها المرء الإغراء ليكون سبباً للتصرف بطرق صممت لتستدعي الاعتقاد.

دولاراً لترفع يدك اليمنى، وإذا أخذتَ بعرضي لإثبات أنّ رفع يدك اليمنى يستحق العناء، فيمكنك بسهولة أن ترفع يدك اليمنى بسبب عَرضي. ولا تحتاج إلى القيام بأي نوع من أفعال الإدارة الذاتية لحمل نفسك على رفع يدك. يمكنك التصرف مباشرة بسبب إغرائي[8].

قد يظن المرء أنّ حالة الاعتقاد بأنّ هناك فيلاً وردياً في الغرفة تختلف عن حالة رفع يدك اليمنى من جهة أنه، مع أنك لديك سبب وجيه للاعتقاد بعدم وجود فيل وردي في الغرفة، ليس لديك سبب لعدم رفع يدك. لكن ضع في اعتبارك هذه الحالة المختلفة. تخيّل أنني أعرض عليك 50 دولاراً للاعتقاد بأنني نشأت في ولاية ويسكونسن أو أُهدِّد بإيذائك إذا لم تعتقد بذلك. دعنا نفترض أنك أخذت بإغرائي ليكون اعتباراً يُثبت أنّ الاعتقاد يستحق العناء، ودعنا نفترض أيضاً أنّ نشأتي في ويسكونسن تتسق مع كل شيء آخر تعتقد به. قد تمتلك أسباباً أخرى حتى، لهجتي، على سبيل المثال، للظن بأنني نشأت في مكان ما في الغرب الأوسط، مما يجعل هذه القضية مقبولة للغاية. ومع ذلك، إذا لم تأخذ بإغرائي لإثبات أنّ هذا الاعتقاد صحيح ــ إذا لم تأخذ به ليكون شهادة أو دليلاً على أنني نشأت في ويسكونسن ــ فيبدو أنك لا تستطيع أن تعتقد أنني نشأت في ويسكونسن لهذا السبب. مرة أخرى، لا يمكنك من حيث المبدأ أن تعتقد أنّ p لسبب أنت نفسك لا تأخذ به لإثبات أنّ p صحيحة.

إنّ الإغراءات مثل العروض والتهديدات هي مجرّد مجموعة فرعية من فئة أكبر بكثير من الاعتبارات التي تكون أسباباً من النوع الخاطئ للاعتقاد. هناك كل الأنواع من الاعتبارات الاحترازية التي قد تُثبت أنّ امتلاك اعتقاد معين يستحق العناء لكن لا يمكننا أن نعتقد بشكل مباشر لأجلها. قد آخذ بحقيقة أنّ مشاركة الاعتقادات السياسية لوالديّ سيجعلهما سعداء لتكون اعتباراً يُثبت أنّ هذه

(8) أعتبر هذا التمييز بين الاعتقاد بشكل مباشر وغير مباشر رداً على الأسباب العملية ليكون بديهياً بما فيه الكفاية لأهداف هذا الفصل. للاطلاع على مزيد من الدفاع عن هذا التمييز، انظر Hieronymi (2008b: 364-7).

الاعتقادات تستحق العناء. لكن إذا لم آخذ بهذه الحقيقة لإثبات أنّ هذه الاعتقادات صحيحة، فلا يمكنني ببساطة أن أعتقد بها لهذا السبب.

يقدِّم بينيت هذه الاعتبارات المتعلقة بالإغراءات لتحفيز فكرة أننا لا يمكن أن نعتقد بإرادتنا. الأهم من ذلك، إنّ هذه الاعتبارات لا **تُفسِّر لماذا** لا يمكننا أن نعتقد بإرادتنا، وبينيت نفسه يعترف بالفشل في العثور على مثل هذا التفسير. ومع ذلك، فإنّ هذه الاعتبارات المتعلقة بالإغراءات تمنحنا سبباً وجيهاً للظن بأننا لا يمكن أن نعتقد بشكل مباشر بإرادتنا[9]

أعتقد أنّ نفس الاعتبارات تمنحنا سبباً وجيهاً للظن بأننا لا يمكن أن نثق مباشرة بإرادتنا. فالطوعية بشأن الثقة، كما عرَّفتها، هي الرؤية القائلة إنه يمكننا الوثوق بالشخص لفعل شيء ما مباشرة بإرادتنا على غرار الطريقة التي يمكننا فيها التصرف. يمكننا التصرف لأي سبب نأخذ به لإثبات أنّ التصرف يستحق العناء. ليس هنالك أسباب من النوع الخاطئ للتصرّف. سأُجادل بأنه تماماً مثلما لا يمكننا عادةً أن نعتقد مباشرة بسبب الإغراءات مثل العروض والتهديدات، لا يمكننا عادةً أن نثق مباشرة بسبب مثل هذه الإغراءات. هنالك أسباب من النوع الخاطئ للوثوق، مما يعني أننا لا يمكن أن نثق على غرار الطريقة التي يمكننا فيها التصرف.

3. ضد الطوعية بشأن الثقة

إنّ الاعتقاد ليس هو الموقف الوحيد الذي يُقرّ بالأسباب من النوع الخاطئ. تجادل Hieronymi (2006, 2008b, 2009) بأنّ الفئة العامة من المواقف الحساسة-للحكم أو، كما تُطلق عليها، المواقف المكوَّنة-بالالتزام تُقرّ جميعها بالأسباب من النوع

(9) على غرار Williams (1973)، يتمسّك بينيت بأنّ الاعتقاد بحسب الإرادة مستحيل مفاهيمياً، لكنه يرفض حجج ويليامز لهذا الاستنتاج ويعترف بالفشل في العثور على حجة بديلة مقنعة. تُقدِّم Hieronymi (2006) حجةً بديلة للاستحالة المفاهيمية للاعتقاد بحسب الإرادة مصممة لتستوفي اعتراضات بينيت.

الخاطئ. خذ بعين الاعتبار النيّات. يمكن أن تكون هناك اعتبارات احترازية يأخذ بها الفاعل لإثبات أنّ النية لفعل فاي تستحق العناء لكن لا يمكن للفاعل أن ينوي مباشرة لأجلها. إذا عرضتُ عليك 50 دولاراً لكي تنوي شرب بعض السم في المستقبل، دون مطالبتك بمتابعة ذلك فعلياً، قد تأخذ بهذا ليكون اعتباراً يُثبت أنّ النية للشرب تستحق العناء. لكن إذا لم تأخذ بهذا الاعتبار لإثبات أنّ شرب السم هو الشيء الذي يجب عليك فعله، فلا يمكنك أن تنوي شرب السم لهذا السبب[10] إنّ عرضي هنا هو سبب من النوع الخاطئ للنية، مما يعني أننا لا يمكن أن ننوي مباشرة بإرادتنا على غرار الطريقة التي يمكننا فيها التصرف[11]

لا يفترض هذا أنّ النيات هي نوع من الاعتقاد أو حتى تتطلبه. سبب ظن أنّ المرء لا يمكنه أن ينوي مباشرة بإرادته ليس أنّ النية تتطلب الاعتقاد. بدلاً من ذلك، يبدو أنّ النيات تُقرّ بالأسباب من النوع الخاطئ، في حين أنّ الأشياء التي يتم القيام بها بحسب الإرادة لا تُقرّ بذلك.

أعتقد أنّ نفس الاعتبارات تمنحنا سبباً وجيهاً للاعتقاد بأننا لا يمكن أن نثق بحسب إرادتنا. يمكن أن تكون هناك اعتبارات احترازية يأخذ بها الفاعل لإثبات أنّ الوثوق بشخص ما لفعل فاي يستحق العناء لكن لا يمكن للفاعل ببساطة أن يثق لأجلها. خذ بعين الاعتبار التطوير التالي لمثال صاحب المتجر عند هولتون. تخيّل أنك مدير محل وأنني أعرض عليك مبلغاً كبيراً من المال لتثق بموظّف معين بأن لا يسرق من درج النقود. دعونا نتسالم على أنك تأخذ أصالة بعرضي لإثبات أنّ الوثوق بالموظّف يستحق العناء. فعلى سبيل المثال، أنت لا تَعتبِر التكاليف المحتملة للوثوق بهذا الموظّف تفوق فوائد عرضي. ودعونا نتسالم أيضاً على أنك

(10) بالطبع، إذا اعتقدتَ أنّ الآثار السيئة للسم يجب أن تفوقها حاجتُك للمال، فقد تأخذ بالإغراء ليكون سبباً لشرب السم، في هذه الحالة يمكنك أن تنوي بسبب الإغراء. لكن لن تكون هذه حالة عن النية لفعل فاي لاعتبارٍ تأخذ به لإثبات أنّ النية لفعل فاي تستحق العناء دون إثبات أنّ فعل فاي هو ما يجب القيام به.

(11) هذا المثال هو تعديل للغز السم عند Kavka (1989).

لا تأخذ بعرضي ليكون اعتباراً يُثبت أنّ الموظّف نفسه يستحق الثقة. فعلى سبيل المثال، أنت لا تؤوِّل العرض بوصفه دليلاً على جدارة الموظف بالثقة. هل يمكنك أن تثق بموظّفك بسبب عرضي؟

يبدو لي أنه لا يمكنك ذلك. إذا لم تأخذ بعرضي ليكون اعتباراً يُثبت شيئاً ما بشأن الموظّف، حول جدارته بالثقة فيما يتعلق بهذا الأمر بالذات، فلا يمكنك الوثوق بالموظّف لهذا السبب، حتى لو أخذتَ بهذا السبب لإثبات أنّ موقف الوثوق يستحق العناء. لا يمكنك الوثوق بـ ع للقيام بـ فاي لسبب أنت نفسك لا تأخذ به لإثبات أنّ ع يستحق الثقة. بالطبع، قد تأخذ بعرضي ليكون سبباً للتصرّف كما لو كنت تثق أو تحاول أن تحمل نفسك على الثقة من خلال بعض الوسائل غير المباشرة، بالبحث عن دليل على جدارة الموظّف بالثقة أو بالسعي من ناحية أخرى إلى إقناع نفسك بجدارة الموظّف بالثقة. لكن حتى لو نجح ذلك، فإنّ مثل هذا المشروع الإداري-الذاتي لن يرقى إلى الوثوق مباشرة بسبب العرض. بل سيكون وثوقاً لأسباب أخرى، أو ربما بدون سبب. وبذلك، يظهر عرضي على أنه سبب من النوع الخاطئ للوثوق، مما يعني أننا لا يمكن أن نثق مباشرة بإرادتنا على غرار الطريقة التي يمكننا فيها التصرف.

كما في حالة النيّات، لا يفترض هذا أنّ الثقة تتطلب الاعتقاد. سبب ظن أنّ المرء لا يمكنه أن يثق مباشرة بإرادته هو أنّ الثقة تُقرّ بالأسباب من النوع الخاطئ، في حين أنّ الأشياء التي يتم القيام بها بحسب الإرادة لا تُقرّ بذلك. إذا كانت الثقة تتطلب الاعتقاد، فبقدر ما لا يمكننا الاعتقاد مباشرة بإرادتنا، سيساعد ذلك في تفسير لماذا لا يمكننا الوثوق مباشرة بإرادتنا، لكن، مع ذلك، تتفق الكثير من التفسيرات غير المعرفية لطبيعة الثقة مع فكرة أنّ الثقة تُقرّ بالأسباب من النوع الخاطئ. خذ على سبيل المثال تفسير الموقف العاطفي للثقة الذي تُدافع عنه كارن جونز. فوفقاً لجونز:

> الثقة هي موقف متفائل بأنّ كفاءة الآخر وحسن نيته سيمتدان ليغطيا نطاق تفاعلاتنا معه، جنباً إلى جنب توقعنا بأنّ الآخر الموثوق به سيتأثر بشكل

> مباشر وإيجابي من خلال فكرة أننا نعوّل عليه. لا يتم الانتفاع من الموقف المتفائل في المقام الأول من خلال اعتقادات حول جدارة الآخر بالثقة بل بالأحرى ــ وفقاً لبعض التفسيرات المعاصرة للانفعالات ــ من خلال رؤية الآخر الموثوق به بطريقة رؤية مميزة، ومحمّلة عاطفياً. (4 :1996)

إنّ الموقف المتفائل الذي تُشير إليه جونز هنا، الذي تصفه بأنه رؤية الآخر الموثوق به بـ 'طريقة رؤية' مميزة، ومحمّلة عاطفياً، لا يبدو أنه شيء يمكن تبنيه بحسب الإرادة. إذا كان من الممكن تبنيه بحسب الإرادة، فمن الممكن تبنيه بسبب الإغراءات مثل العروض والتهديدات. لكن في حين أنك قد تأخذ بالعرض أو التهديد لإثبات أنّ تبني مثل هذا الموقف المحمّل عاطفياً يستحق العناء، إذا لم تأخذ به لإثبات أنّ الآخر يستحق الثقة، فلا يمكنك 'رؤية الآخر' بهذه الطريقة المحمّلة عاطفياً ببساطة بسبب الإغراء. مثل هذه 'الرؤية' ليست أكثر طوعية من الاعتقاد.

يمكن قول الشيء نفسه عن العديد من الانفعالات. فتماماً مثلما لا يمكن أن نعتقد لأي سبب نأخذ به لإثبات أنّ الاعتقاد يستحق العناء، لا يمكننا أن نشعر بالغضب، أو الخوف، أو الحب، أو الأمل، أو الفخر لأي سبب نأخذ به لإثبات أنّ هذه المواقف تستحق العناء. تخيل أنني أعرض عليك مبلغاً كبيراً من المال لتشعر بالفخر بشأن إنجاز خاص بك أو لتشعر بالغضب من تصرف شخص آخر. إذا لم تأخذ بعرضي لإثبات أنّ إنجازك يستحق الفخر أو أنّ تصرف الشخص الآخر يستحق الغضب، فلا يمكنك أن تتبنى الموقف لهذا السبب. لا يمكننا أن نشعر بحالة معينة على غرار الطريقة التي يمكننا فيها التصرف، لأي سبب نأخذ به لإثبات أنّ الشعور بهذه الحالة يستحق العناء. لا يعني هذا أنه لا يمكننا أن نتحكم بانفعالاتنا أو لا يمكننا أن نقرر الشعور بحالة معينة تجاه العالم أو تجاه الآخرين. بل فقط يعني أنّ المعنى ذا الصلة بالتحكم أو القرار ليس هو المعنى الذي ينطبق على الفعل القصدي. كما توضّح ذلك جونز:

> إنّ المواقف العاطفية تتجه نحو ميزات العالم التي ستجعلها مسوَّغة ولا يمكن

> تبنيها أمام غياب معروف ومعترف به لمثل هذه المسوغات أكثر من إمكانية تبني اعتقاد ما أمام نقص معروف ومعترف به في الأدلة. لأنّ الثقة تتضمن موقفاً عاطفياً، فهي ليست شيئاً يمكن أن يتبناه المرء بإرادته: في حين أنه يمكن للمرء أن يثق بحكمة أو بحماقة، إلا أنه لا يمكن استدعاء الثقة في ظل غياب مسوغات الظن بأنّ الشخص المذكور يمتلك كفاءة وحسن نية وسيأخذ بالحسبان على الأرجح حقيقة أنّ أحدهم يعوِّل عليه. لا يعني هذا أنه لا يمكن أبداً أن يكون هناك عنصر قرار في تبني الاعتقادات أو المواقف. يمكننا، على سبيل المثال، أن نقرر أنّ الدليل الذي نمتلكه الآن كاف لدعم الاعتقاد، لكن لا يمكننا أن نقرر فقط الاعتقاد بغض النظر عن الدليل. في حين أنّ الثقة لا يمكن أن تكون مرادة، إلا أنه يمكن زرعها. يمكن أن نزرع الثقة من خلال التركيز الانتقائي للانتباه على مسوغات الثقة وبعيداً عن مسوغات عدم الثقة. (1996:16)

حتى لو كانت الثقة موقفاً عاطفياً غير معرفي، فلا يجعلها هذا خاضعة للإرادة أكثر من الاعتقاد، ولهذا السبب، كمسألة تتعلق بالسياسة العامة والشخصية على حد سواء، فإنّ الثقة يجب زرعها بدلاً من تحفيزها. في حين أنه يمكننا أن نُعطي الآخرين جميع أنواع الأسباب للثقة، إلا أنه ليست كل الأسباب تمثل الأسباب التي يمكن أن يثقوا مباشرة لأجلها. إذا قدَّمنا ببساطة حوافز للآخرين، إذا جعلنا الأمر ببساطة من مصلحتهم أن يثقوا، فكل ما يمكنهم فعله هو الأخذ بهذه الحوافز لتكون سبباً للتصرف بطرق مصممة لزرع موقف الثقة في أنفسهم. لا يمكنهم أن يثقوا بشكل مباشر من خلال هذه الأسباب. إذا أردنا أن نعطيهم أسباباً يمكنهم أن يثقوا مباشرة من خلالها، فنحن بحاجة إلى تزويدهم بما تُطلق عليه جونز 'مسوغات الثقة [grounds for trust]'، مع اعتبارات تُثبت أنّ الناس يستحقون الثقة. هذه هي الاعتبارات الوحيدة التي على أساسها يمكن للآخرين، في إطار ذي صلة، أن يقرروا الثقة.

عند هذه المرحلة، من الحريّ أن أُشير إلى خصوصية حجتي. فقد افترضتُ قيداً عاماً على ماذا يعني لنشاط ما أن يكون طوعياً، ومن ثم احتكمتُ إلى حالة

معينة من الإغراءات للمجادلة بأنّ موقف الثقة، على غرار العديد من المواقف الأخرى، يفشل في استيفاء هذا القيد. قد يبدو هذا غريب. في النهاية، أولئك الملتزمين بالطوعية بشأن الثقة لا يدّعون أنه يمكننا دائماً أن نثق بإرادتنا. فهم يقبلون بأنّ هناك مناسبات كثيرة لا يمكننا فيها الوثوق، لاسيما المناسبات الخاصة التي نعتقد فيها بشكل إيجابي أو نمتلك دليلاً قوياً للاعتقاد بأنّ الآخر غير جدير بالثقة. إنهم يدّعون فقط أنه يمكننا أن نثق طوعياً في مناسبات معينة، لذا، قد يظن المرء أنه حتى لو لم نستطع الوثوق بإرادتنا في حالات الإغراء، فإنّ ذلك لا يُثبت أنه لا يمكننا الوثوق بإرادتنا في الحالات الأخرى. إنه لا يُثبت أنه لا يمكننا الوثوق بإرادتنا في حالة هولتون الأصلية لصاحب المتجر، على سبيل المثال، ولا يُثبت أنه لا يمكننا الوثوق بإرادتنا في حالات أخرى من الثقة التصحيحية أو التكيّفية أو العلاجية[12]

في إنكار أنه يمكننا أن نثق بإرادتنا، فأنا ألتزم بإنكار أن تكون أنواع الحالات التي قدّمها أصحاب النزعة الطوعية حالات أصيلة عن الوثوق الطوعي. أعتقد أنّ مثل هذه الحالات يجب قراءتها من خلال إحدى الطريقتين العامتين[13] إما أنها حالات يمتلك فيها الفاعل الأسباب التي يأخذ بها أصالة لإثبات أنّ الشخص الموثوق به يستحق الثقة، أو أنها حالات يمتلك فيها الفاعل فقط الأسباب التي يأخذ بها لإثبات أنّ موقف الثقة يستحق امتلاكه. إذا كانت الأولى، فإنّ الفاعل يمكن أن يقرر الوثوق لهذه الأسباب، لكن في قيامه بذلك لا يعني الوثوق بإرادته أكثر من اعتقاد أنّ p للأسباب التي يأخذ بها لإثبات أنّ p صادقة هو اعتقاد بإرادته. وإذا كانت الأخيرة، فإنّ الفاعل لا يمكنه أن يثق مباشرة لهذه الأسباب. يمكن للفاعل أن يتصرف كما لو كان يثق، أو يتصرف بطرق صُممت لزرع موقف الوثوق في نفسه، لكن لا يمكنه أن يثق مباشرة لهذه الأسباب.

(12) للاطلاع على أمثلة الوثوق الطوعي المزعوم التي تندرج ضمن هذه الفئات الثلاث، انظر Frost-Arnold (2014).

(13) تقترح Hieronymi (2008a) نفس الاستراتيجية العامة لتفسير حالات الوثوق الطوعي المزعوم.

اقتراحي، إذن، هو أنّ جميع حالات الوثوق الطوعي المزعوم يمكن تأويلها على نحو مقبول من خلال إحدى هاتين الطريقتين. لا يمكنني ملاحقة كل حالة هنا، لذا، دعونا ننظر فقط في حالة صاحب المتجر عند هولتون[14] أعتقد أنّ الجزء الأكثر إثارة للاهتمام من مناقشة هولتون لصاحب المتجر هو دعواه أنّ صاحب المتجر قد يقرر الوثوق بالموظّف لما يبدو أنها أسباب أخلاقية، كطريقة لإرجاع الموظّف إلى المجتمع الأخلاقي أو كانعكاس للكيفية التي يجب أن يعامل المرء من خلالها موظّفيه، دون أخذ هذه الأسباب لإثبات صحة أنّ الموظّف لن يسرق من الدرج، وبالتالي، دون الاعتقاد بأنّ الموظّف لن يسرق. عندئذ، يكون السؤال هل هذه الأسباب الأخلاقية هي اعتبارات يأخذ بها صاحب المتجر لإثبات أنّ الموظّف يستحق الثقة. إذا كانت كذلك، فإنّ صاحب المتجر يمكنه أن يثق مباشرة لهذه الأسباب، وإن لم يكن بإرادته. وإذا لم تكن كذلك، فإنّ صاحب المتجر لا يمكنه أن يثق مباشرة لهذه الأسباب.

أعتقد أننا يمكن أن نكون قادرين على تخيّل حالة ما يعتقد فيها صاحب المتجر أنه ملزم أخلاقياً بالثقة بموظّفيه، ويأخذ بذلك لإثبات أنّ موظّفه يستحق الثقة، لكن لا يأخذ بذلك لإثبات صحة أنّ الموظف لن يسرق من الدرج. في مثل هذه الحالة، يمكن لصاحب المتجر أن يقرر الثقة مباشرة لهذا الاعتبار الأخلاقي على الرغم من أنه لا يأخذ بهذا الاعتبار الأخلاقي ليكون سبباً إبستمياً للاعتقاد بأنّ الموظّف لن يسرق. لكن على الرغم من أنّ أسباب الثقة هنا لن تكون أسباباً إبستمية للاعتقاد المقترن، فإنّ هذه لن تكون حالة عن الوثوق بحسب الإرادة. بل ستكون حالة عن قرار الثقة لسبب يأخذ به المرء لإثبات أنّ الشخص الموثوق به يستحق الثقة. هذا هو معنى قرار الثقة الذي أشرتُ إليه في بداية هذا الفصل، معنى قرار ينطبق على نحوٍ مساوٍ على الاعتقاد. لذا، إذا كان هذا هو ما يجول في خلد هولتون، فما يقوله عن صاحب المتجر يتوافق في الواقع مع حجتي ضد الطوعية.

---

(14) للاطلاع على معالجات مماثلة لحالات أخرى من الوثوق الطوعي المزعوم، انظر Hieronymi (2008a), Keren (2014), and Marušić (2015).

فصاحب المتجر لا يثق طوعياً على الرغم من أنه يثق لأسباب أخلاقية لا يأخذ بها لدعم بعض الاعتقادات المتصلة.

ستكون الأمور مختلفة للغاية لو أخذ صاحب المتجر بالاعتبارات الأخلاقية ذات الصلة لإثبات أنّ موقف الثقة يستحق الامتلاك دون إثبات أنّ الموظّف يستحق الثقة. إذا أخذ صاحب المتجر بهذا الاعتبار الأخلاقي لإثبات شيء ما عن موقف الثقة وليس عن الشخص الموثوق به، فلن يدعم الطريقة المميزة لرؤية الشخص الموثوق به التي تُشير إليها جونز. لا يمكن للمرء أن يرى الموثوق به بهذه الطريقة بالذات لاعتبارات لا يأخذ بها لإثبات أنّ الشخص الموثوق به يكون على هذا النحو. إذا كانت هذه الاعتبارات الأخلاقية يؤخذ بها فقط لإثبات أنّ امتلاك الموقف يستحق العناء، فهي مثلها مثل الإغراءات. إذ هي لا تُثبت أنّ الشخص الموثوق به يستحق الثقة، وبالتالي، لا يمكن للمرء أن يثق لهذه الأسباب. إذا كان هذا هو السيناريو الذي يدور في خلد هولتون، فأعتقد أنّ صاحب المتجر لا يمكنه أن يقرر الثقة مباشرة لهذه الأسباب الأخلاقية. يمكنه أن يأخذ بهذه الاعتبارات الأخلاقية لتكون أسباباً للتصرف بطرق صُمِّمت لزراعة الثقة بموظّفه في نفسه، لكن لا يمكنه الثقة مباشرة لهذه الأسباب.

على نفس المنوال، تُجادل Hieronymi (2008a) بأنّ اعتبارات قيمة الثقة أو أهميتها هي أسباب من النوع الخاطئ للوثوق، أسباب قد نأخذ بها لإثبات أنّ موقف الثقة يستحق الزراعة لكن لا يمكن أن نثق مباشرة لأجلها. أحسب أنّ ما يجول في ذهنها هنا، في الإشارة إلى اعتبارات قيمة الثقة أو أهميتها، هي الاعتبارات التي يأخذ بها الفاعل لإثبات أنّ موقف الثقة قيّم، أو مهم، أو يستحق العناء دون إثبات أنّ شخصاً معيناً يستحق الثقة. بتفسيرها على هذا النحو، تكون اعتبارات قيمة الثقة أو أهميتها مثلها مثل الإغراءات. لكن مع أنّ اعتبارات قيمة الثقة أو أهميتها يمكن تفسيرها على هذا النحو، إلا أنني أعتقد أنّ ما رأيناه بخصوص حالة صاحب المتجر عند هولتون يُثبت أنّ هناك طريقة أخرى يمكن تفسيرها من خلالها. إذا ظن المرء أنه ملزم بالثقة بموظّفيه فيما يتعلق بأمور معينة،

أو أنه ملزم بالثقة بزوجه أو أطفاله أو أصدقائه، وإذا أخذ بهذا الاعتبار لإثبات شيء ما عن الأشخاص ذوي الصلة الذين يوجَّه الموقف نحوهم بدلاً من إثبات شيء ما عن قيمة أو أهمية إيواء الموقف، فيبدو لي أنه يمكنه أن يثق مباشرة لهذا السبب. مثل هذه الاعتبارات عن القيمة أو الاستحقاق قد تكون أسباباً من النوع الصحيح للثقة على الرغم من أنها ليست أسباباً من النوع الصحيح لبعض الاعتقادات المتصلة.

لذا، أعتقد أن هولتون والآخرين قد يكونون على صواب في أنّ اتخاذ قرار الثقة يختلف عن اتخاذ قرار الاعتقاد على الأقل من جهة أنّ بعض الاعتبارات التي تكون أسباباً للوثوق قد لا تكون أسباباً إبستمية لامتلاك بعض الاعتقادات المتصلة. لكنّ هذا لا يُثبت أنه يمكن أن نثق بشكل طوعي. هنالك أسباب وجيهة للظن بأنه لا يمكن أن نثق بشكل طوعي، على الأقل بالمعنى الذي أشرتُ له، حتى لو لم تكن بعض الأسباب التي يمكن أن نثق من خلالها بشكل مباشر أسباباً إبستمية لبعض الاعتقادات المتصلة[15]

(15) لقد جادلتُ بأنّ موقف الثقة البين شخصية لا يشبه-الفعل. يُزعَم أحياناً أنّ الثقة يمكن أن تكون فعلاً وموقفاً على حد سواء. فـ Faulkner (2011: 23)، على سبيل المثال، يدّعي أنّ 'فعل الوثوق' هو فعل 'وضع النفس في موقع الاعتماد على شيء ما يحدث أو شخص يقوم بشيء ما' في حين أنّ 'موقف الوثوق' هو 'موقف تجاه هذا الاعتماد' يبدو أنّ العديد من التفاسير التي تفسّر الثقة بوصفها شكلاً من الاعتماد، مثل تفسير هولتون، تُشير أيضاً إلى أنّ الثقة يمكن أن تكون فعل. من الواضح، أنه إذا كانت الثقة فعلاً ما، فمن الممكن أن تكون طوعية. ومع ذلك، أجد أنه من الغرابة تفسير الثقة بوصفها فعل. في حين أننا قد نصف فعل القيام بـ فاي بأنه فعل واثق أو حالة اعتماد ما بأنها حالة اعتماد واثق، إلا أنه يبدو لي أنّ القيام بذلك يعني توصيف الفعل من خلال الموقف الذي يُحفِّزه أو الذي يُعبَّر عنه به. أن تقول إنّ فعلاً ما هو فعل واثق يعني أن تقول إنه فعل مُحفَّز بواسطة موقف الثقة أو يُعبِّر عنه. أن تقول إنّ حالة اعتماد ما هي حالة اعتماد واثق يعني أن تقول إنّ الاعتماد هو المحفَّز بواسطة موقف الثقة أو يُعبِّر عنه. في حين أنّ الأفعال (بما في ذلك فعل الاعتماد) هي أحداث، فإنّ الثقة، كما يبدو لي، هي حالة، موقف نفسي. لقد جادلتُ بأنّ هذا الموقف النفسي ليس طوعي. يُفسِّر Frost-Arnold (2014) الثقة بوصفها موقفاً يتضمن إما الاعتقاد أو ما يُطلِق عليه Bratman (1999) 'القبول acceptance'، موقف قبول شيء ما في سياق يتعلق بأغراض التفكير العملي. =

4. الثقة والفاعلية

لقد جادلتُ بأنه تماماً مثلما تمنحنا حقيقة أنه لا يمكن أن نعتقد مباشرة بسبب الإغراءات سبباً للظن بأنّ الاعتقادات لا يمكن أن تكون مرادة مباشرة، فكذلك تمنحنا حقيقة أنه لا يمكن أن نثق مباشرة بسبب الإغراءات سبباً للظن بأنّ الثقة لا يمكن أن تكون مرادة مباشرة. ومع ذلك، فإنّ حقيقة أنّ هذه المواقف لا يمكن تبنيها مباشرة بسبب الإغراءات لا تفسر لماذا لا يمكن أن تكون هذه المواقف طوعية. أودّ أن أختم بتحديد موجز للشكل الذي أعتقد أنّ مثل هذا التفسير يجب أن يتخذه.

كما أشرتُ سابقاً، تتمسّك هيرونيمي بأنّ هناك فئة كبيرة من المواقف الحساسة للحكم أو المكوَّنة بالالتزام التي تُقرّ بالأسباب من النوع الخاطئ وبذلك لا يمكن أن تكون مرادة مباشرة. حيث تصف هذه المواقف بأنها، على حد تعبيرها، مواقف **تُجسِّد إجابة الفاعل عن سؤال ما** (2009: 139). فالاعتقاد بأنّ p، على سبيل المثال، هو موقف يُجسِّد إجابة الفاعل عن سؤال هل p. يعتقد الفاعل

= يتمسّك براتمان بأنه بما أنّ القبول يختلف عن الاعتقاد ولا يستلزمه، فإنّ القبول يمكن أن يكون طوعياً. ومع ذلك، كما جادلتُ، لمجرّد أنّ الموقف لا يستلزم الاعتقاد لا يعني أنه طوعي. فالنية، على سبيل المثال، ليست طوعية. لذا، مع أنني لا يسعني الدفاع عن هذا بشكل مفصّل هنا، إذا كان القبول موقفاً، فأنا أشك في أن يكون طوعياً. تجدر الإشارة إلى أنه مع أنّ Cohen (1989) يطوِّر أيضاً مفهوماً مماثلاً عن القبول، إلا أنه يُفسر القبول بوصفه فعلاً ذهنياً بدلاً من حالة أو موقف. في حين أنه من الواضح أنّ الفعل الذهني يمكن أن يكون طوعياً، للأسباب المذكورة أعلاه، لا أعتقد أنّ الثقة يمكن تفسيرها على نحو مقبول بوصفها فعلاً ذهنياً. إنّ الثقة البين شخصية ليست على غرار الأفعال الذهنية في وضع اعتبارات معينة بين قوسين لأغراض التفكير العملي أو افتراض أو تخيّل شيء ما لأجل الاختزال، جميع هذه يمكن فعلها لأي سبب يمكن أن يأخذ به الفاعل لإثبات أن فعلها يستحق العناء. كما أُشير أدناه، إنّ الوثوق بالشخص لفعل شيء ما يتطلب أخذ موقف بشأن شيء ما خارج موقف الثقة نفسه، أخذ موقف ما بشأن شيء ما حول العالم. إنّ افتراض أشياء أو وضعها بين قوسين لأجل التفكير لا تتطلب أخذ موقف بشأن أي شيء خارج نشاط الافتراض أو الوضع بين قوسين.

أنّ p إذا وفقط إذا حسمَ بشكل إيجابي سؤال هل .p ينوي فعل فاي هو موقف يُجسِّد إجابة الفاعل عن سؤال هل يجب فعل فاي. ينوي الفاعل فعل فاي إذا وفقط إذا حسمَ بشكل إيجابي سؤال هل يجب فعل فاي.

بقدر ما تُجسِّد مثل هذه المواقف إجابات عن أسئلة، يمكن أن يؤخذ بسبب ما للتأثير على هذه المواقف بطريقتين مختلفتين. إما أنه من الممكن الأخذ به للتأثير على سؤالٍ يجسِّد الموقفُ إجابته، أو يمكن أن يؤخذ به للتأثير على سؤال مختلف يتعلق بالحصول على الموقف نفسه. فعلى سبيل المثال، يمكن أن يؤخذ بالسبب للتأثير على اعتقاد أنّ p من خلال التأثير على سؤالٍ يجسِّد موقفُ الاعتقاد حَسْمَه، سؤال هل p، أو من خلال الأخذ به للتأثير على السؤال المتعلق بالحصول على الاعتقاد نفسه، على سبيل المثال، سؤال هل الاعتقاد بأنّ p مرغوب فيه أو يجب استدعاؤه. الأهم من ذلك، يمكن أن يؤخذ بالأسباب للتأثير على السؤال المتعلق بالحصول موقف ما دون أن يؤخذ به للتأثير على سؤالٍ يُجسِّد الموقفُ إجابته. يصح هذا عندما يأخذ الفاعل باعتبار ما للتأثير على سؤال هل الاعتقاد بأنّ p مرغوب فيه أو يجب استدعاؤه دون الأخذ به للتأثير على سؤال هل p. وبذلك، فإنّ حقيقة أنّ مثل هذه المواقف تُجسِّد إجابات عن أسئلة تُفسر لماذا تُقرّ بالأسباب من النوع الخاطئ، وعلى نحو أشمل، لماذا لا يمكن أن تكون طوعية.

إنّ الأفعال القصدية ليست مواقف تُجسِّد إجابات عن أسئلة، وعلى هذا النحو فهي لا تُقرّ بالأسباب من النوع الخاطئ. وهذا صحيح بشأن ما يُسمى بالأفعال الذهنية وكذلك الأفعال الجسدية. يبدو أنّ بعض العمليات الذهنية تخضع مباشرة للإرادة. يمكن للمرء أن يتخيل سماءً مرصّعة بالنجوم، على سبيل المثال، على غرار الطريقة التي يمكن التصرف لأجلها، لأي سبب يأخذ به لإثبات أنّ ذلك يستحق العناء. تأمل مرة أخرى حالة الإغراءات. إذا عرضتُ عليك 50 دولاراً لتخيل سماء مرصّعة بالنجوم، أو إذا هددتُ بإيذائك إذا لم تقم بذلك، وإذا أخذتَ بإغرائي لإثبات أنّ تخيّل سماءً مرصّعة بالنجوم يستحق العناء، فيمكنك بسهولة أن تقوم بذلك بسبب إغرائي. لا يبدو أنّ هناك حالات قد تأخذ فيها أصالة بإغرائي لإثبات

أنّ التخيل يستحق العناء لكن لا يمكنك فيها من حيث المبدأ أن تتخيل لهذا السبب.

وبذلك، فإنّ الفاعلية التي نمارسها على الأفعال الذهنية كالتخيل تختلف عن الفاعلية التي نمارسها على المواقف التي تُجسِّد إجاباتٍ عن أسئلة. إنّ الأفعال الذهنية هي تحت سيطرتنا الطوعية في حين أنّ المواقف التي تُجسِّد إجابات عن أسئلة ليست كذلك. لا يعني هذا أننا مذعنون فيما يتعلق بمثل هذه المواقف على غرار الطريقة التي نكون فيها مذعنين فيما يتعلق بحالات كالآلام والإحساسات. إنّ الطريقة الوحيدة التي يمكننا فيها ممارسة الفاعلية على آلامنا وإحساساتنا هي من خلال التصرف بطرق مصممة للتأثير عليها. يمكننا التصرف بطرق مصممة للتأثير على المواقف التي تُجسِّد إجابات عن أسئلة أيضاً ـ يمكننا أن نتصرف بطرق مصممة لزراعة اعتقادات، نيات، مواقف أخرى في أنفسنا ـ لكنّ فاعليتنا فيما يتعلق بهذه المواقف لا تقتصر على مثل هذه الأفعال الذاتية-الإدارة. يمكننا أيضاً أن نمارس الفاعلية على هذه المواقف من خلال حسم أو إجابة ذات الأسئلة التي تُجسِّدها هذه المواقف. يمكننا أن نمارس الفاعلية على اعتقاداتنا من خلال حسم الأسئلة التي تكون على شكل هل p، ويمكننا ممارسة الفاعلية على نياتنا من خلال حسم الأسئلة التي تكون على شكل هل يجب فعل فاي[16] في هذا الصدد، يمكننا أن نقرر الاعتقاد بأنّ p ونقرر أن ننوي فعل فاي بطريقة لا يمكننا فيها أن نقرر الشعور بالألم أو أن نقرر الشعور بالبرد، على الرغم من أنّ هذه القرارات ليست طوعية.

أعتقد أننا يجب أن نطبّق نفس المخطط العام على الثقة البين شخصية. إذا كانت الثقة نوعاً من المواقف المكوَّنة-بالالتزام التي تُجسِّد إجابة الفاعل عن سؤال

(16) يمكن القول إنّ الفاعلية الممارسة في حسم الأسئلة هي أكثر جوهرية من الفاعلية الممارسة في الفعل القصدي. إذا تطلّب القيام بـ فاي على نحو قصدي النية لفعل فاي، وإذا كانت النية لفعل فاي تتطلّب حسم سؤال هل p بشكل إيجابي، فإنّ فعل فاي بشكل قصدي يتطلب حسم سؤال هل يجب فعل فاي بشكل إيجابي.

ما (أو مجموعة أسئلة)، فإنّ هذا سيفسِّر لماذا لا يمكن أن تكون الثقة طوعية على الرغم من أننا يمكن أن نقرر الوثوق بطريقة لا يمكننا فيها أن نقرر الشعور بالألم. إذا كان موقف الثقة يُجسِّد إجابة الفاعل عن سؤال ما (أو مجموعة أسئلة)، فيمكننا ممارسة الفاعلية على وثوقنا من خلال حسم السؤال (أو مجموعة الأسئلة) التي يُجسِّد موقف الثقة أجوبتها. ومع ذلك، سَيَثْبُت أيضاً أننا لا نستطيع حسم السؤال (أو مجموعة الأسئلة) التي يجسِّد موقف الثقة أجوبتها للأسباب التي نحن أنفسنا لا نأخذ بها للتأثير على هذا السؤال (أو مجموعة الأسئلة)، حتى لو أخذنا بهذه الأسباب للتأثير على سؤال مختلف يتعلق بالحصول على الموقف، مثل سؤال هل الوثوق بـ S للقيام بـ فاي مرغوب فيه أو يجب زراعته. إنّ الطابع المكوَّن-بالالتزام للثقة البين شخصية هو الذي يفسح المجال للأسباب من النوع الخاطئ للوثوق، وعلى نحو أشمل، يُفسِّر لماذا لا يمكن أن تكون الثقة طوعية.

إنّ تطبيق هذا التوصيف العام للمواقف المكوَّنة بالالتزام على الثقة البين شخصية يترك الكثير مما يجب ملؤه. الأهم من ذلك، أنه يترك الشكل الدقيق للسؤال (أو مجموعة الأسئلة) الذي يُجسِّد موقفُ الثقة البين شخصية أجوبته مفتوحاً. تُجادل Hieronymi (2008a) بأنّ الوثوق بـ ع لفعل فاي يحسم إيجابياً سؤال هل سيقوم ع بـ فاي. إنّ سؤال هل ع سيقوم بـ فاي هو سؤال عن شكل هل p، وبذلك، تُفسِّر هيرونيمي الثقة بوصفها نوعاً من الاعتقادات، بوصفها اعتقاداً يتم التمسّك به لأسباب معينة. ومع ذلك، ليست هذه هي الاحتمالية الوحيدة هنا، وهذه الطريقة في ملء الطابع المكوَّن-بالالتزام للثقة البين شخصية غير مطلوبة لتقدير لماذا تكون تلك الثقة غير طوعية. بدلاً من ذلك، يمكن تفسير الثقة بوصفها نوعاً من النية، ويمكن تفسيرها بوصفها نوعاً من المواقف العاطفية الفريدة على غرار ما تقترحه جونز. في الواقع، يبدو أنّ التفسير العام المقدَّم هنا حول لماذا لا يمكن أن نثق بحسب إرادتنا هو ما تُشير إليه جونز نفسها عندما تدّعي أنّ المواقف العاطفية 'تتجه نحو ميزات العالم التي ستجعلها مسوَّغة ولا يمكن تبنيها أمام غياب معروف ومعترف به لمثل هذه المسوغات أكثر من إمكانية تبني اعتقاد ما أمام نقص معروف ومعترف به في الأدلة' (1996: 16).

لأهداف تتعلق بتقدير الطابع غير الطوعي للثقة البين شخصية، أعتقد أننا لا يجب أن نقلق بشأن مدى دقة الانتفاع من الأسئلة التي يُجسدٍّ موقفُ الثقة أجوبتها. إليك طريقة عامة جداً لتحديد المقصد الذي يتسق، باعتقادي، مع ما تدّعي كل من جونز وهيرونيمي. فالمواقف مثل الاعتقاد، النية، الأمل، الخوف، الثقة تتضمن جميعها طريقة خاصة لتمثيل العالم أو نوع خاص من 'الاستخدام' للعالم. يخضع استخدام العالم هذا للسبب بمعنى انطباق شيء ما من قبيل سؤال-لماذا بالمعنى الأنسكومبي عليه[17] يمكن أن يُسأَل المرء عن حق لماذا يأخذ العالم بهذه الطريقة ـ لماذا يعتقد أنّ p، أو ينوي فعل فاي، أو يخاف من س، أو يثق بـ ع لفعل فاي ـ حيث لا يبحث هذا السؤال فقط عن تفسير كيف حصلَ له أن آوى هذا الموقف، بل عن أسبابه لأخذ العالم بهذه الطريقة، وعن الاعتبارات التي أخذ بها لإثبات أنّ P صحيحة، أو لإثبات أنّ فاي يجب القيام به، أو لإثبات أنّ س يجب الخوف منه، أو لإثبات أنّ ع يستحق الثقة. إذن، حقيقة أنّ هذه المواقف تتضمن مثل هذا الاستخدام للعالم المستجيب-للأسباب هي ما يُفسِّر حقيقة أنه لا يمكن أن تكون مرادة بشكل مباشر. لا يمكننا أن نتبنى هذه المواقف لأسباب نحن أنفسنا لا نأخذ بها لإثبات أنّ العالم يجب أن يكون على النحو الذي يأخذه الموقف ليكون عليه. إذا لم نأخذ بالإغراء لإثبات أنّ p صحيحة، أو لإثبات أنّ فاي يجب القيام به، أو لإثبات أنّ س يجب الخوف منه، أو لإثبات أنّ ع يستحق الثقة، فلا يمكننا أن نعتقد، أو نخاف، أو نثق لهذا السبب، حتى لو أخذنا بالإغراء لإثبات أنّ الموقف نفسه يستحق الامتلاك. لا يمكننا تبني هذه المواقف على غرار الطريقة التي يمكننا فيها التصرف، لأي سبب نأخذ به لإثبات أنها تستحق العناء. لذا، مهما انتفعنا من

(17) تناقش Anscombe (1957) أهمية سؤال-لماذا هذا فقط فيما يتعلق بالأفعال القصدية. للاطلاع على مناقشة حول الأهمية الكبرى لهذه النقطة الأنسكومبية، انظر Moran (2001: Ch. 4) and Hieronymi (2006) and (2009). [تقول أنسكومبي: إنّ الأفعال القصدية هي الأفعال التي يسري عليها معنى معين من سؤال 'لماذا' (Anscombe, Intention §5-6) ـ أي أن يُعطي الفاعل في جوابه سبباً أو غايةً لفعله يصح بموجبه سؤال 'لماذا فعلتَ ذلك' ـ المترجم].

المعنى الدقيق الذي تُجسِّد فيه الثقة إجابة الفاعل عن سؤال ما (أو مجموعة أسئلة)، وسواء اعتقدنا أنّ الثقة تستلزم الاعتقاد أم لا، فإنّ حقيقة أنّ الثقة البين شخصية هي موقف من هذا النوع العام هي ما تضمن أنّ الثقة لا يمكن أن تكون طوعية.

حقيقة أنّ الثقة غير طوعية لا تعني أننا مذعنون فيما يتعلق بوثوقنا؛ إلى درجة أنه لا يمكننا أن ندير ثقتنا إلا بالطريقة التي نُدير بها آلامنا وإحساساتنا. يمكننا ممارسة الفاعلية بشكل مباشر على وثوقنا من خلال حسم السؤال (أو مجموعة الأسئلة) الذي يُجسِّده موقفُ الثقة، من خلال أخذ العالم بشكل فعال ليكون على نحو معين. يمكننا، في هذا الصدد، أن نقرر الثقة بالآخرين. بقدر ما يكون قرار الثقة بالآخرين هو قرار أخذ العالم ليكون على نحو معين، لا يمكننا أن نقرر الثقة بالآخرين لأسباب لا نأخذ بها نحن أنفسنا لإثبات أن العالم يجب أن يكون على هذا النحو، لكنّ هذا ليس قيداً على سلطاتنا. بل هو ببساطة انعكاساً لحقيقة أنّ الثقة البين شخصية هي موقف تجاه العالم. من باب التأكيد، إنها موقف مميز، موقف تجاه الروح، وهذا يجعلها عرضة للانتهاك والخيانة بطريقة لا تنطبق على المواقف الأخرى (Baier 1986: 236). قد يصح أيضاً أن تكون بعض الاعتبارات الأخلاقية أسباباً من النوع الصحيح للوثوق بالآخرين على الرغم من أنها ليست أسباباً من النوع الصحيح لبعض الاعتقادات المتصلة. ومع ذلك، آمل أن أكون قد بيَّنتُ أنه حتى لو كان بإمكاننا الوثوق لهذه الأسباب، فإنّ قرار الثقة هو ممارسة فاعلية لا يمكن أن تكون طوعية[18]

* * *

(18) لقد انتفع هذا الفصل بشكل كبير من تعليقات محرريّ هذا الكتاب وكذلك من المشاركين في المؤتمر المعني بهذا الكتاب الذي نظّمه المحرران في جامعة أكسفورد.

References

Alston, W. (1988), The Deontological Conception of Epistemic Justification, *Philosophical Perspectives* 2: 257-99.
Anscombe, E. (1957), *Intention*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Baier, A. (1986), Trust and Anti-Trust, *Ethics* 96: 231-60.
Bennett, J. (1990), Why Is Belief Involuntary? *Analysis* 50: 87-107.
Bratman, M. (1999), Practical Reasoning and Acceptance in a Context, in *Faces of Intention*. Cambridge: Cambridge University Press, 15-34.
Cohen, J. (1989), Belief and Acceptance, *Mind* 98: 367-89.
Faulkner, P. (2011), *Knowledge on Trust*. Oxford: Oxford University Press.
Faulkner, P. (2014), The Practical Rationality of Trust, *Synthese* 191: 1975-89.
Frost-Arnold, K. (2014), The Cognitive Attitude of Rational Trust, *Synthese* 191: 1957-74.
Hawley, K. (2014), Partiality and Prejudice in Trusting, *Synthese* 191: 2029-45.
Hampshire, S. (1965), *Freedom of the Individual*. New York: Harper & Row.
Hieronymi, P. (2005), The Wrong Kind of Reason, *Journal of Philosophy* 102: 437-57.
Hieronymi, P. (2006), Controlling Attitudes, *Pacific Philosophical Quarterly* 87: 45-74.
Hieronymi, P. (2008a), The Reasons of Trust, *Australasian Journal of Philosophy* 86: 213-36.
Hieronymi, P. (2008b), Responsibility for Believing, *Synthese* 161: 357-73.
Hieronymi, P. (2009), Two Kinds of Agency, in *Mental Actions*, ed. L. O'Brien and M. Soteriou. Oxford: Oxford University Press, 138-62.
Hieronymi, P. (2013), The Use of Reasons in Thought (And the Use of Earmarks in Arguments), *Ethics* 124: 114-27.
Holton, R. (1994), Deciding to Trust, Coming to Believe, *Australasian Journal of Philosophy* 72: 63-76.
Jones, K. (1996), Trust as an Affective Attitude, *Ethics* 107: 4-25.
Kavka, G. (1983), The Toxin Puzzle, *Analysis* 43: 33-6.
Keren, A. (2014), Trust and Belief: A Preemptive Reasons Account, *Synthese* 191: 2593-615.
Marušiæ, B. (2015), *Evidence and Agency: Norms of Belief for Promising and Resolving*. Oxford: Oxford University Press.
Moran, R. (2001), *Authority and Estrangement*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Owens, D. (2017), Trusting a Promise and Other Things, in *The Philosophy of Trust*, ed. P. Faulkner and T. Simpson. Oxford: Oxford University Press, 214-29.
Raz, J. (2011), *From Normativity to Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.
Schroeder, M. (2007), *Slaves of the Passions*. Oxford: Oxford University Press.
Schroeder, M. (2012), The Ubiquity of State-Given Reasons, *Ethics* 122: 457-88.
Schroeder, M. (2013), State-Given Reasons: Prevalent If Not Ubiquitous, *Ethics* 124: 128-40.
Williams, B. (1973), Deciding to Believe, in *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.

الفصل الحادي عشر

الثقة والدليل

توماس سمبسون

ما هي العلاقة العقلانية بين الثقة والدليل؟ إنّ الرؤية السائدة بين الفلاسفة هي أنّ أهمية الثقة هي، بمعنى ما، تتجاوز الدليل. إذا كنتَ تتبع الدليل، فأنت لا تثق. ’لا يثق المرء في الواقع بالشخص ليفعل شيئاً ما إذا كان يعتقد أنه لن يفعله إلا عندما يمتلك دليلاً على أنّ هذا الشخص سيفعل ذلك‘ (Faulkner 2007: 876). وفقاً لفيكتوريا مكجير، إنّ الثقة الحقيقية ’تتجاوز ما يدعمه الدليل‘ (2008: 240). يجادل هذا الفصل على العكس من ذلك. ليس فقط أنه يتوافق مع الثقة أن يتبع المرء الدليل. بل الأنكى من ذلك أنّ هناك أوقات لا تكون فيها ثقة المرء مناسِبة إلا إذا كان يتبع الدليل. أُطلِق على الادعاء الأخير هذا **القيد الدليلي المقيَّد-النطاق**. وهو يُستخدم بشكل متكرر في السياقات المهمة.

يضطلع هذا الفصل بمهمتين. الأولى، أوضِّح الأطروحات التي عبَّرت عنها الملاحظة الافتتاحية التقريبية أعلاه. الثانية، أُجادل لصالح القيد الدليلي. تُقدَّم الحجة الأساسية المؤيدة للقيد من خلال الحالة التالية:

> **إعادة تزويد في الأنتاركتيكا.** يستعد ليف للسفر إلى القطب الجنوبي لوحده، ساحباً طعامه ومعدّاته معه على الزلّاجة. إنه يسعى إلى تحطيم الرقم القياسي لأسرع رحلة غير مدعومة. إنّ وزن زلّاجته سيعرِّض محاولته للخطر إذا كانت فيها مُؤَن لرحلة العودة أيضاً. لذا، وعدت كاثرين ــ مساعِدة قديمة في القطب

> الجنوبي، تُشرف على شركة تدعم المغامرات ـ بأنها ستكون متاحة للاتصال بها عبر الأقمار الصناعية. وعند الاتصال بها، ستقوم بإسقاط حزمة من الإمدادات بالمظلة في [منطقة] القطب، ويقومون بترتيب خطة طوارئ إذا فشلت الاتصالات. إذا لم تتبع كاثرين الخطة، فمن المؤكد أنّ ليف سيكون في حكم الميتين. لكنّ ليف حريص جداً على البقاء على قيد الحياة في الرحلة الاستكشافية. لذا، انطلق إلى الجنوب.

أنا أقترح أنّ ليف يثق بكاثرين. فالدعوى لا تعتمد على انطلاق ليف. طالما سيكون مستعداً للقيام بذلك، فهو يثق بها. علاوة على ذلك، في الوثوق بها، يجب أن يتوصل إلى حكم ما بشأن هل كاثرين ستتبع الخطة. في توصله إلى هذا الحكم، يجب أن يأخذ بالاعتبار كل وفقط تلك الأسباب الإبستمية التي تؤثر على احتمالية استيفائها ثقته؛ بمعنى، دليله الشامل فيما إذا كانت جديرة بالثقة. لهذه القضية ميزة هيكلية قابلة للتطبيق بشكل عام، فيما يتعلق بالظروف التي تكون فيها الثقة المتَّبِعة للدليل مناسِبة: أعني عندما يوفّر الاهتمام بالنتيجة أسباباً من الدرجة الثانية لكل من مراعاة جميع الأسباب الإبستمية التي تؤثر على احتمالية استيفاء الثقة، وعدم مراعاة الأسباب غير الإبستمية.

من خلال إثبات القيد الدليلي، أهدف إلى إظهار أنّ هناك أسباباً قوية فلسفياً لاعتبار الثقة في بعض الأحيان خاضعة لقيود العقلانية الإبستمية. وهذه نتيجة مهمة بحد ذاتها. كما أنها مهمة أيضاً بسبب الدور الذي تلعبه الثقة في الغالب في الأخلاق التطبيقية. نظراً لكون الثقة شبه منتشرة في التفاعل الاجتماعي وتتمتع بعطر أخلاقي جذاب، فإنها غالباً ما تُستدعى في السياقات التطبيقية الحافلة بالبلاغة ولكن بدون بيان متى تكون مناسِبة. في غياب ذلك، فإنّ استدعاءها يخاطر بالتشويش أكثر مما قد يَكْشِف. إنّ الكثير من السياقات التي يهتم بها علماء الأخلاق التطبيقية، والتي تكون الثقة مناسِبة فيها، هي السياقات التي تكون فيها القيود الأساسية التي يجب أن تخضع الثقة لها هي السياقات الإبستمية. لذا، عند تحديد بعض الظروف التي تكون فيها مثل هذه الثقة مناسِبة، فإنّ النتيجة الإضافية

للتحقيق هي توضيح المطالب التي يخضع ـ أو لا يخضع ـ لها الواثقون المفترَضون.

تتمثل بنية هذا الفصل على النحو التالي. أوضِّح أولاً القيد الدليلي، وأستعرض بشكل موجز الموقف الذي تضطلع به التفسيرات البارزة للثقة. ومن ثمّ أسعى إلى تقليص بعض التوترات الظاهرة بين التفسيرات المختلفة، مجادلاً بأنه ليس هناك نوع واحد من المواقف الذهنية التي يجب أن تتخذها الثقة. يلي ذلك تقديم إيجابي للحجج المؤيدة للقيد الدليلي، وأختم بالدفاع ضد اعتراض معين.

1. تحديد الادعاءات

خذ هذا المثال القديم عن الثقة. يسأل جاك زميلته جيل عما إذا كان بإمكانها أن تعيره مجلدات الطبعة الأولى من كتاب *Tristram Shady* لـ ستيرن، واعداً بإعادته إليها في غضون أسبوع. هل يجب أن تثق به؟

يشتمل هذا المثال على الخطوط العريضة التالية. الضمني ويشمل أنّ الثقة هي علاقة ثلاثية الأطراف، تربط الواثق، بالشخص الموثوق به، فيما يتعلق ببعض الأفعال التي سينجزها الموثوق به[1] من الناحية البيانية، أ تثق بـ ب للقيام بـ فاي. للتبسيط، اعتبر الحرفين 'أ' و 'ب' يُشيران إلى الأشخاص فقط. وفيما يتعلق بطرف العلاقة فاي، فإنه ليست الأفعال وحدها هي ما يمكن الوثوق بـ ب لإنجازها؛ يمكن للمرء أن يثق بالناس في أن يمتلكوا ميولاً أو مواقف معينة، على سبيل المثال (Blackburn 2010). يمكن أن تثق أ كذلك في الوقت الحالي بأنّ ب قد أنجز بعض الأفعال في الماضي. على أية حال، إنّ تحديد الأهداف والأزمان المحتملة للثقة هو أمر استطرادي في مهمتي، لذا، أستعمل 'فاي' للإشارة إلى أي شيء يمكن أو يوثق بـ ب عليه بشكل مناسب.

ومما هو ضمني أيضاً أنّ الثقة هي موقف ذهني يستجيب بشكل عقلاني؛

(1) هذا الملحظ شائع؛ على سبيل المثال Baier (1994: 101); Good (1988: 33).

تفترض 'يجب' مثل هذا التوجّه المعياري. ماذا يعني أن تكون الحالة الذهنية مستجيبة بشكل عقلاني؟ إنه لأجل أن تكون قابلة للتقييم وفقاً لكيفية استجابتها للأسباب. عندما يستوعب الشخص ـ بوصفه فاعلاً، أو عارفاً ـ قوة السبب، فيجب عليه تعديل حالاته الذهنية وفقاً لذلك، لتعكس قوةَ السبب. (قد يكون إشراك الفاعلية مضلِّلاً؛ مثل هذا التعديل قد لا يكون على الأرجح تحت التصرف الواعي للشخص.) تُظهر الحالات النموذجية للمواقف الذهنية المستجيبة بشكل عقلاني بعض درجات الاستجابة. قد تأتي الأسباب من مجموعة متنوعة من النطاقات: إبستمية، أخلاقية، ذرائعية، جمالية، وما إلى ذلك. تتضمن الأمثلة على الحالات الذهنية المستجيبة بشكل عقلاني: الاعتقادات، الرغبات، الأحكام الأخلاقية، الأحكام الجمالية، النيات، القرارات. تكون الثقة عقلانية عندما تستجيب بشكل صحيح للأسباب.

ما هي أهمية الدليل؟ توفّر الأدلة الأسباب الإبستمية للاعتقاد بقضية ما، التي تستجيب لها الحالات الذهنية القضوية بشكل عقلاني. افترض تصوراً يرفع-الاحتمالية للأدلة: د هو دليل على ع إذا وفقط إذا أكّدَ ع ودليل معارض لها إذا وفقط إذا لم يؤكّد ع. أي، أنّ ع هي أكثر أو أقل ترجيحاً عند تقديم الدليل من عدمه. يكون الدليل متاحاً حالياً إذا وفقط إذا، في ز1، كان المرء على دراية به. من المحتمل أن يكون متاحاً إذا وفقط إذا، في ز1، كان من المحتمل عملياً أن يتوصل المرء إلى الدراية به في ز2. تتشكّل الأدلة الكلية للمرء على ع بواسطة كل أدلته المتاحة بشأن هل ع أو ~ع؛ على هذا النحو، فإنّ الأدلة الكلية تكون متصلة بالشخص. قد تُفسَّر الأدلة الكليّة بشكل تزامني، وفقاً للأدلة الكليّة للمرء المتاحة حالياً، أو تُفسّر تعاقبياً، وفقاً للأدلة الكلية للمرء التي من المحتمل أن تكون متاحة. افترض، كما هو معقول، أنّ أي شيء يُشكِّل السبب الإبستمي للاعتقاد ــ أي، الذي يُفضي إلى الصدق ــ يستوفي تعريف الدليل المنصوص عليه أعلاه. عندئذ، تكون الأسباب الإبستمية للمرء للاعتقاد في ز1 معطاة فقط بواسطة أدلة المرء، ومفسّرة بشكل تزامني. وهكذا، يدّعي صاحب النزعة الدليلية بشأن الاعتقاد، الذي

يلتزم برؤية أنّ الاعتقاد بأنّ ع يجب تحديده بواسطة أدلة المرء الكلية فقط، أنّ الاعتقاد يجب أن يستجيب لكل وفقط الأسباب الإبستمية للمرء.

وبتطبيق ما سبق على الثقة. عند التساؤل عما إذا كان يجب أن تثق أ بـ ب على فاي، فإنّ أحد مخاوف أ غالباً ما تكون كافية بشأن هل سيفعل ب فاي. وبذلك، فإنّ أي اهتمام بالدليل هو اهتمام بأدلتها الكلية حول هل ب سيفعل فاي. إنّ كَون ب من المحتمل أن يفعل فاي، كما قد نفترض، هو ضروري لجدارته بالثقة. إذن، هنالك تقسيم أساسي بين نوعين من الرؤى حول العلاقة بين الثقة والدليل، وفقاً لما إذا كان المرء يؤيد ما يلي:

القيد الدليلي. تكون الثقة عقلانية فقط إذا، بناءً على الأدلة الكلية للمرء، كان من المحتمل أنّ ب سيفعل فاي.

وبالتطبيق على المثال القديم. يجب أن تثق جيل بجاك فقط إذا، بناءً على أدلتها الكلية، كان من المحتمل أنّ جاك سيُعيد الطبعة الأولى إليها (في غضون أسبوع، وكذلك يوفّي بأي التزامات أخرى تعهَّدَ بها، مثل عدم إتلاف الكتاب، وما إلى ذلك). تُفسَّر أدلتها الكلية بشكل تزامني. لأنه لكي يكون 'من المحتمل' أنّ ب سيفعل فاي بناء على الأدلة الكلية للمرء، يجب أن تكون هذه الأدلة أعلى من عتبة عدم التحديد، عندما يكون من غير المحتمل أنّ ب سيفعل فاي ولا ألا يفعل فاي. أعتقد أنّ هناك ثلاثة اعتبارات أساسية لصالح القيد الدليلي.

الأول، إنه يُضفي معنى على العلاقة الحدسية بين الثقة والجدارة بالثقة. من المُحيِّر، على الأقل للوهلة الأولى، لماذا سترغب في الوثوق بشخص ما ليس جديراً بالثقة. يقدِّم القيد الدليلي تفسيراً واضحاً على نحو خاص للشرط الضروري للثقة العقلانية. الثاني، لأنه من الطبيعي تحديد الثقة تبعاً للاعتقاد بالنظر إلى القيد الدليلي، فإنّ الثقة تفسِّر التعاون بطريقة تتوافق مع الاعتقاد الهيومي البسيط ــ نموذج الرغبة في الفعل (انظر Hardin 2002: 7). إنّ الثقة ببساطة هي الاعتقاد بأنّ الشخص الآخر من المحتمل أن يتعاون؛ مجموعاً مع الرغبة في نتائج ذلك، ينتج

التعاون. الثالث، وبعبارة أكثر شمولاً، إنه يجلب مفهوماً يكون مركزياً في حيواتنا الاجتماعية، ويبدو أنه في حالة توتر مع فكرة أنّ الفاعلين العقلانيين يسعون وراء مصالحهم الذاتية، داخل نطاق نظرية القرار المعظِّمة-للمنفعة. ليس هناك حاجة للتذرّع بمفاهيم أخلاقية غريبة. وبناءً على ذلك، فإنّ المناصرينِ الأكثر صراحة لهذه الرؤية هما الاقتصاديين، الأول عن طريق التخصص والثاني عن طريق الإلهام. فبالنسبة لبارثا داسغوبتا، تنطوي الثقة على 'توقعات صحيحة بشأن أفعال الأشخاص الآخرين التي لها تأثير على اختيار المرء للفعل عندما يجب اختيار ذلك الفعل قبل أن يتمكن المرء من مراقبة أفعال هؤلاء الآخرين' (Dasgupta 1988: 51). وبالنسبة لراسل هاردين، الثقة هي 'مفهوم معرفي، داخل عائلة من هذه المفاهيم كالمعرفة، والاعتقاد، والحكم الذي قد يُطلَق عليه تقييم. جميع هذه المفاهيم معرفية من جهة أنها مستندة بمعنى ما إلى ما هو صحيح.... إنّ التصريحين 'أنا أعتقد أنك جدير بالثقة' و'أنا أثق بك' هما متكافئان' (Hardin 2002: 7, 10). بعد تحديد الثقة بوصفها نوعاً من الاعتقاد، يضطلع كلا الكاتبين بتحدّي استخلاص ما يميز الثقة عن الاعتقادات غير المتسمة بالثقة. حيث تتمثل الاستراتيجية في تقييد الثقة بمحتوى قضوي محدد.

إنّ كلّاً من هاردين وداسغوبتا يحدد الثقة بوصفها فئة محددة من المواقف الذهنية، أعني معرفية؛ عندئذ، ينشأ القيد الدليلي من النزعة الدليلية بشأن الاعتقاد. لكن كلا الادعاءين غير ضروريين لتأييد القيد. فبالنسبة لأحدهما، إنّ التفسير الاقتراني للثقة ممكن، والذي وفقاً له قد تشتمل الثقة على اعتقاد ما بالإضافة إلى بعض المواقف الذهنية الأخرى. لا تحتاج الثقة حتى لتشتمل على اعتقاد ما. سيبقى القيد الدليلي قائماً طالما كانت الثقة تنحصر في نوع من المواقف الذهنية يستجيب بشكل عقلاني، وهذا الموقف يتطلب نوعاً ما من الاعتقاد لكي يتم الحفاظ عليه بشكل عقلاني. قد تلبّي بعض الانفعالات هذا الشرط. من المقبول أن يتطلب الخوف العقلاني اعتقاداً بشأن خطر ما، لكنه لا ينحصر بحد ذاته في الاعتقاد. وبالنسبة للثاني، يمكن أن يكون المرء معارِضاً للنزعة الدليلية بشأن الاعتقاد ولا

يزال يؤيد القيد، ويفكر في الاعتقاد أحياناً بأنه يستجيب على نحو جائز للأسباب غير الإبستمية، ولكن يتمسك أيضاً بأنّ تلك الأسباب غير الإبستمية لا تصح في حالة الثقة. وبغض النظر عن ذلك، فإنّ اهتمامي يتعلق بالقيد الدليلي، وليس بتحديد نوع الموقف الذهني الذي تتكون منه الثقة.

من المؤكد أنّ القيد الدليلي، إذا أخذناه **على نحو أبسط**، خاطئ. تُبين معالجة ريتشارد هولتون الدقيقة والمؤثرة للثقة سبب ذلك. إذ يأخذ لعبة ما من دروس الدراما كمثال، حيث يُطلَب من شخص ما السقوط للخلف وعيناه مغمضتان. فَيَفترِض أنّ الآخرين سيمسكون به، لكنه يفعل ذلك في ظل غياب أي اعتقاد مكوَّن بأنهم سيفعلون ذلك. يبدو الأمر كما لو أنه في تلك اللحظة قرر ما إذا كان سيسقط أم لا. في قراره هل سيسقط، يقرر هل سيثق. وهذا لا يخلط التصرف عن ثقة مع الموقف الذهني للثقة نفسها. يقترح هولتون أنّ فينومينولوجيا القرار هذه يجب أن تؤخذ بظاهرها ويخلص إلى أنّ بعض حالات الثقة طوعية. ونظراً إلى أنّ الاعتقاد ليس طوعياً، لذا، فالثقة لا تتضمن الاعتقاد. بدلاً من ذلك، يَقترح أنّ الثقة تتشكّل من خلال النزوع إلى الاعتماد، إلى جانب تبني 'وضع المشارِك': الاستعداد للشعور بالخيانة إذا خُيِّبَت الثقة أو الامتنان إذا صِينَت (Holton 1994: 63, 67؛ يستند وضع المشارِك إلى ستراوسن 1974). يُعدّ تفسير هولتون مثالاً عن الرؤية الواسعة الثانية لعلاقة الثقة بالدليل، التي ترفض القيد الدليلي. لنطُلق عليها **اللادليلية بشأن الثقة**.

وفقاً للنزعة اللادليلية، قد تكون ثقة جيل مستجيبة على نحو صحيح لأسباب أخرى غير تلك التي تؤثر على ما إذا كان سيُعيد جاك الطبعة الأولى، والتي قد تكون كافية للثقة العقلانية في ظل غياب الدليل على أداء جاك. ليس من الصعب العثور على مثل هذه الأسباب. وكما يُشير هولتون، قد تُستعمل الثقة بوصفها شكلاً من أشكال التعويد الأخلاقي. وقد تعمل أيضاً على الإشارة إلى الرؤية القائلة إنّ الموثوق به يُعتبر عضواً في المجتمع الأخلاقي، مع ما ينطوي عليه هذا من استحسان ـ لاحِظ الفضة التي قدّمها الأسقف ميريل للمدان الهارب جان فالجان

في بداية رواية **البؤساء**، بناءً على الوعد بأنه سيستخدمها ليُصبح رجلاً أميناً (Hugo 1862: II, 12). يُعدّ هذا مثالاً على الثقة النافلة. يمكن القول إنّ هناك حالات ثقة إلزامية أيضاً. يعتقد H. J. N. Horsburgh أنّ هناك واجباً عاماً أولياً نحو الثقة لأنّ الآثار المثبِّطة لعدم الثقة شديدة للغاية (Horsburgh 1960). وبالمثل، اعتقدَ D. O. Thomas أنّ المرء ملزمٌ بالثقة بأصدقائه والمقربين لمجرد أنهم أصدقاء ومقربين (Thomas 1979؛ للاطلاع على موقف مؤهَّل، انظر Hawley 2014b). أعتقد أنّ هذه الاعتبارات تشتمل على الدافع الرئيسي للنزعة اللادليلية بشأن الثقة: إنها توضّح استجابتها للأسباب الأخلاقية. ونتيجة الاستجابة لهذه الأسباب الأخلاقية هي انعدام الحساسية الصارخ في الغالب للثقة تجاه الأدلة المضادة. لو وثقَ عطيل بدسدمونا، لكان من الممكن أن يتجاهل تقارير لاغو. تأخذ كارن جونز ذلك كمعطى لتفسير الثقة بأنها 'يمكن أن تؤدي إلى نشوء اعتقادات مقاومة للأدلة على نحو غير طبيعي' (Jones 1996: 15؛ وكذلك Black 1987: 1).

تشتمل النزعة اللادليلية على مجموعة فعالة من الرؤى حول ما هو نوع الموقف الذي تتألف منه الثقة. تصف هذه الرؤى الثقة على نحو مختلِف بأنها حالة عاطفية تُشكِّل كيفية تأويل المرء لفعل الآخرين (Jones 1996; Becker 1996; Lìhno 2001)؛ أو بأنها عزو الالتزام إلى الشخص الموثوق به (Nickel 2007)؛ أو بأنها قبول أساسي بالجدارة بالثقة (E. Simpson 2013)؛ أو بأنها توقُّع أنّ الشخص الموثوق به سيُثبِت جدارته بالثقة ويكون كذلك لأنّ اعتماد الواثق يُعدّ بمثابة سبب بالنسبة له (Faulkner 2011)؛ أو بأنها افتراض مسبق ضروري للحياة الأخلاقية (Bernstein 2011)؛ أو بأنها اعتقاد حول التزام الشخص الموثوق به، بالإضافة إلى الاعتماد عليه لتحقيقه (Hawley 2014a). بناءً على ذلك، فإنه في المثال [السابق الذكر]، قد تثق جيل بجاك عند تحقق جميع هذه الشروط. في كل من هذه التفاسير، إنّ أسباب الثقة غير إبستمية. على الرغم من أنّ الموقف الذهني غير المعرفي، كما ذكرنا، قد لا يزال يتطلّب اعتقاداً ما حتى يُتمسَّك به بشكل عقلاني، فإنه في الممارسة العملية يتم تقديم كل من هذه التفاسير من أجل استيعاب إمكانية الثقة العقلانية حتى عندما

لا ترُجِّح الأدلة احتمالية أنّ ب سيفعل فاي. على الرغم من عدم امتثالها للقيد الدليلي، فإنه لا يلزم أن تكون هذه التفاسير غير مقيدة تماماً بالأدلة. فبعضها بُني تحت شرط إمكانية الإبطال، بحيث إنّ امتلاك الدليل على أنه من المحتمل ألّا يفعل ب فاي يجعل الثقة لاعقلانية' .هذه المقاومة للدليل ليست لا حدّ لها' (Jones 1996: 16 ؛ كذلك Holton 1994; Faulkner 2011). تسمح التفاسير ذات شرط إمكانية الإبطال بالثقة التي تُعارض القيد الدليلي فقط عندما يكون الدليل على احتمالية فعل ب لـ فاي غير محدد.

ليس من المستغرب أنّ أولئك الذين يلحظون استجابة الثقة للأسباب الأخلاقية وغيرها من الأسباب غير الإبستمية يجب أن يفسروا الثقة بوصفها حالة ذهنية غير معرفية. ما هو مستغرب هو وجود مجموعة من الرؤى ذات الصلة لكنها متمايزة تُعد متداولة الآن، وتؤخذ الثقة على أساسها لتكون معرفية ومستجيبة على حد سواء للأسباب الأخلاقية. لذا، مَيِّز بين النزعة اللادليلية اللامعرفية والنزعة اللادليلية المعرفية. ما هو الدافع وراء الرؤية الأخيرة هذه؟ أعتقد أنّ المناصرين أُعجبوا بالحاجة إلى الاعتقاد الذي يبدو أنّ الثقة تنطوي عليه في الغالب. إذ لا يقتصر الأمر على أنّ الواثق يتصرف كما لو كان يعتقد أنّ الشخص الموثوق به سيكون جديراً بالثقة؛ بل هو يعتقد أنه كذلك بالفعل. إنّ هذا الاعتقاد هو الذي يُشكِّل الثقة. كما أنهم معجبون أيضاً بالأبعاد الأخلاقية للثقة، مثل أنّ العلاقات البين شخصية تسوِّغ الاعتقاد الناتج، وهذا ليس فقط من خلال العملية غير المثيرة للجدل إبستمياً المتمثلة في منح وصول تفضيلي للأدلة. وبذلك، فإنّ النزعة اللادليلية المعرفية تسعى إلى تأييد كلا الادعاءين في وقت واحد. كيف تكون هذه الرؤية ممكنة؟ إنها تحجر، في الممارسة، مجموعة فرعية من الأدلة على غرار تلك التي توفر أسباباً إبستمية للثقة، في مقابل الأدلة الكلية للمرء. لا تعني الرؤية أنّ بعض الأدلة 'تُحجَب' لأسباب إبستمية، كما فيما قد تفعله الأدلة ذات الدرجة العليا للأدلة ذات الدرجة الدنيا. بدلاً من ذلك، في حين أنّ الحجب يقع، إلا أنه يحدث لأسباب غير إبستمية.

أحد أسباب القيام بذلك هو التحيّز الذي قد تسوّغه العلاقات الخاصة. بناءً على تفسير Thomas Hurka، 'تتضمن الثقة اعتقاداً يتجاوز أدلة المرء إلى فضائل أشخاص معينين، مثل أصدقائه وأُسرته' (2001: 109؛ للاطلاع على دفاع حول القيام بذلك، انظر Stroud 2006). ففي المثال [السابق الذكر]، لأنّ جاك هو صديق جيل، يحق لها الاعتقاد بأنه سيكون جديراً بالثقة في إعادة الكتاب، وبالتالي تثق به، على الرغم من أنّ الأدلة الكلية على احتمالية إرجاعه قد تكون أقل من مقنعة.

السبب الآخر هو عام، ينشأ بحكم مَطالب احترام الآخرين. فبالنسبة لباميلا هيرونيمي، إنه احترام فاعلية الآخرين، المعبَّر عنه من خلال اعتبار المرء أسبابهم العملية للفعل هي الأساس لفعلهم (وهكذا تُستبعَد الحالة الضعيفة [akrasia] من الاعتبار على سبيل المثال). إنّ هذا هو ما يؤدي إلى نشوء الاعتقاد الواثق، وليس على وجه التحديد حسابات الاحتمالية التي 'أُعاملك فيها كشيء' (2008: 226). بالنسبة لـ بن مكمايلر، فإنّ الأمر يتعلق باحترام الطبيعة الشخصانية المخاطَبة للعلاقات البين شخصية. إنّ الثقة 'دائماً ما تتضمن الاعتقاد بأنّ الشخص سيفعل فاي... بطريقة تكون مدعومة إبستمياً بحكم العلاقة البين شخصية الموجودة بين الواثق والموثوق به.... السبب الذي يسوِّغ الاعتقاد هو الشخصانية المخاطَبة غير القابلة للاختزال' (2011: 115, 138؛ مصطلح الشخصانية المخاطَبة مستمد من داروال 2006؛ وكل من هيرونيمي ومكمايلر يعتمد على Moran 2006). وفق هذه الرؤية، لأنّ جاك يخاطب جيل، واعداً بإعادة ذلك الكتاب وبذلك يمنح نفسه سبباً عملياً للقيام بذلك، فإنها يجب أن تثق به. بقبول التزامه بوصفه سبباً للاعتقاد بأنه سيكون جديراً بالثقة، فإنها تُعبِّر عن احترامها[2]

بغض النظر عن التفاوت، فإنّ النزعة اللادليلية يُعبَّر عنها بشكل طبيعي من خلال أساليب كلامية مثل 'تجاوز الدليل'، أو 'مخالفة الدليل' يسمح كل تفسير

(2) من الواجب على الأرجح أن يُصنَّف تفسير 'الأسباب الاتفاقية' للثقة لـ Arnon Keren (2014) على أنه شكل من أشكال النزعة اللادليلية المعرفية. انظر القسم السابع.

لجيل أن تثق بجاك في الظروف التي تجعل فيها أدلتها الكلية الأمر ملتبساً أو حتى من غير المحتمل أن يُعيد الكتاب. وبعضها يتطلب أيضاً، إذا وثقت جيل بجاك، أن تكون في مثل هذا الموقف. قد يكون هذا لمجرّد أنّ الدليل لا علاقة له بمسألة عقلانية ذلك النوع من الحالة الذهنية التي تؤلف الثقة، لأنه نوع من الحالة الذهنية التي لا تستجيب بشكل عقلاني للأسباب الإبستمية. أو قد يكون لأنّ المجموعة الفرعية المحددة من الأدلة تجعل من المحتمل بدرجة كافية أنه سيُعيد الكتاب، على النقيض من أدلتها الكلية، التي بناءً عليها قد يكون من غير المحدد هل سيُعيده، أو من المحتمل أنه لن يفعل ذلك. في كلتا الحالتين، إذا كنتَ تتبع الدليل، فأنت لا تثق[3]

أدعم البديل التالي للقيد الدليلي.

القيد الدليلي المقيّد-النطاق. في بعض الظروف، تكون الثقة عقلانية فقط إذا، بناءً على أدلة المرء الكلية، كان من المحتمل أنّ ب سيفعل فاي.

من باب الإيجاز، سأحذف ’المقيّد-النطاق‘ متى كان ذلك ممكناً. أنتقل الآن إلى الدفاع عن الرؤية المقيَّدة-النطاق.

2. الاشكال المتعددة للثقة

ما مدى عمق الخلاف بين تفسيرات القيد الدليلي وغير الدليلية للثقة؟ وفق رؤيتي، أقل عمقاً بكثير مما يبدو. إنّ الأسباب المقدَّمة لصالح كل تفسير تُعدّ معارضة لبعضها بعضاً فقط إذا تمّ التسليم بمقدّمة تكميلية خفية. هذه المقدّمة هي: ’الثقة‘ أحادية المعنى. على هذا النحو، فإنّ ’الثقة‘ لها نفس المرجع دائماً.

---

(3) قد يعترض أصحاب النزعة اللادليلية المعرفية بأنهم يتبعون الأدلة ـ لكن فقط ليس كلها. ومع ذلك، أعتبر أنّ الإيعازات مثل ’اتبع الدليل!‘ تعني بشكل براغماتي أنّ المرء يجب أن يتبع أدلته **الكلية**. فكِّر في السيناريوهات التي يمكن استخدامها فيها، مثلاً قاضٍ ما يوعز بها لهيئة المحلفين، أو أحد المحلفين يوبّخ الآخر أثناء تشاورهم: ’أنت لا تتبع الدليل!‘ لذا، على الرغم من أنّ النزعة اللادليلية المعرفية تفي صورياً بالإيعازات، إلا أنها لا تفي بتبعاتها.

أنا أرفض هذا. إنّ الإصغاء إلى الطريقة التي تُستعمل بها الكلمة يوفّر حجة مضغوطة. في بعض الأحيان، تُفهم 'الثقة' طبيعياً بوصفها تُشير إلى نوع من المواقف العاطفية ('أنا سأثق بزوجتي'؛ لن أكون غيوراً')؛ وفي أوقات أخرى إلى موقف إرادي ('سأثق بك حتى النهاية، وليكن ما يكون')؛ ومع ذلك عند آخرين إلى مواقف معرفية ('أنا أعرف أنك شريف؛ أنا أثق بك'). تُعلِّق أنيت باير، على نحو صحيح بالتأكيد، أنّ 'الثقة، إذا كانت أيّاً من هذه [عاطفية، إرادية، معرفية]، فهي هذه الثلاثة جميعها' (132 :1994). في الواقع، لا تكون في بعض الأحيان حالةً ذهنية بل الفعل ذاته يُوصَف بأنه ثقة ('تتبع الدورية الكشاف، واثقة منه في اكتشاف الكمين قبل فوات الأوان'). قد يكون هنالك تفسير [لسؤال] لماذا من المناسب استخدام 'الثقة' في كل هذه الحالات التي يكون للمصطلح فيها معنى ثابت، ربما يمكن التعبير عنها بواسطة شروط ضرورية وكافية. ومع ذلك، من المؤكد تماماً أنّ شروطاً من هذا القبيل لا تتطلب أن يكون مرجع 'الثقة' نفس النوع من الحالة الذهنية على الدوام. إضافة إلى ذلك، أشك في وجود أي شروط ثابتة للاستخدام. وعرضة تحليلات الثقة الحالية للمثال-المضاد هي دليل استقرائي على ذلك.

إنّ الغموض الذي تُظهره 'الثقة' ليس هو ما تُظهره لفظة 'bank' إذ إنها مجرد صدفة لغوية أن تكون لفظة 'bank' ملتبسة ما بين المؤسسة المالية وجانب النهر. وليس من قبيل الصدفة أن تعمل لفظة ''trust' كمصطلح شامل يمكن أن يُشير إلى مجموعة متنوعة من المواقف الذهنية التي، رغم أنها غير متماثلة، إلا أنها تشترك في مجموعة من الميزات المتشابهة. إنه سؤال منفصل لماذا يُشار إلى هذه الظواهر بواسطة نفس المصطلح. بإيجاز، إنّ التفسير تناظري جزئياً، بسبب التشابه، وجينالوجي جزئياً، بسبب تلاقي سياقات الاستعمال. أُناقِش النقاط أعلاه وأُقدِّم تفسيراً مطولاً في موضع آخر (Simpson 2012).

مع التسليم بهذا، يمكن استخلاص استنتاج أولي بخصوص سؤالي الافتتاحي. ليس هناك علاقة عقلانية عامة بين الثقة والدليل. نظراً إلى أنّ هناك أشكالاً مختلفة من الثقة، فهنالك أيضاً علاقات عقلانية مختلفة. يتمتع الدليل بتأثير مختلف على

المواقف العاطفية، كما هو الحال في تأثيره على المواقف الإرادية، وفي تأثيره على المواقف المعرفية، وفي تأثيره على الفعل، نظراً لاختلاف الأسباب التي تستجيب لها كل من هذه بشكل عقلاني. ليس هناك مجموعة مفردة من شروط التسويغ للثقة، كما تطمح إلى ذلك كارن جونز (1996: 4, 20-5). إذا كانت لفظة 'الثقة' مصطلحاً شاملاً، فليس هناك توتر في التأييد الكامل بوصفها حالاتٍ عن الثقة في السيناريوهات التي حددها كل من هولتون وهورسبيرج وتوماس، التي تؤدي فيها الأسباب الأخلاقية إلى الثقة حتى عندما تكون الجدارة بالثقة غير مؤكدة، مع الاعتراف أيضاً بأنّ هناك مناسبات أخرى تكون فيها الثقة عقلانية فقط بالنظر إلى الأسباب الإبستمية التي يمتلكها الواثق للاعتقاد بأنّ الموثوق به جدير بالثقة. إنّ النُسَخ المقيدَّة-النطاق للقيد الدليلي والتفسيرات اللادليلية ـ حيث يكون كل واحد منها مؤهَّلاً للتطبيق في مجالات منفصلة ـ محتملة الوجود معاً. إنّ الاعتبارات التي تُعدّ محابية للنزعة اللادليلية لا تكون كذلك على حساب النزعة الدليلية إلا إذا كان تقييد-النطاق غير محتمل. لكن مثل هذا التأهيل مقبول كلياً وبشكل مستقل، بالنظر إلى المجموعة المتنوعة من أنواع المواقف التي يمكن أن تؤلف الثقة.

إنّ نتيجة هذا التأهيل هو خفض المسار الجدالي. للبرهنة على القيد الدليلي المقيد-النطاق، ليس من الضروري إثبات أنه ليس هناك حالات ثقة غير-قائمة-على-الدليل. بدلاً من ذلك، يكفي البرهنة على أنه، في بعض الظروف التي يثق فيها المرء، يجب ألا يفعل ذلك إلا إذا جعل الدليلُ وفاءَ ب بالثقة أمراً محتملاً. لاحِظ أنّ ذلك يستلزم الدعوى الأضعف، أنّ اتباع الدليل يتوافق مع الثقة. سَمِّ ذلك **دعوى التوافق**. سأُجادل لصالح القيد الدليلي أولاً. ثم أُدافع عن دعوى التوافق ضد اعتراض معين.

3. عندما تتبع الثقة الدليل

تذكّر استعداد ليف للسفر إلى القطب الجنوبي، في **إعادة تزويد في الأنتاركتيكا**. كان حريصاً على إنجاز هدفه وعلى البقاء على قيد الحياة خلال الرحلة

الاستكشافية، لأجل ذلك يحتاج إلى مساعدة كاثرين. أقترح أنّ ثقة ليف تكون عقلانية فقط إذا كان يمتلك دليلاً جيداً على أنها ستتبع خطة إعادة التزويد.

لماذا ذلك؟ يُثير الادعاء الوضع العملي لرغبة ليف في البقاء على قيد الحياة خلال الرحلة الاستكشافية. لتوضيح ذلك، دعني أتبنى اصطلاح Joseph Raz (1999) للأسباب العملية. اهتمَ راز بالمجموعة المتنوعة من النزاعات التي قد تكون لدى الفاعل بين أسبابه المؤيدة والمعارضة لفعل فاي. ففي الحالة البسيطة، إنّ السبب الأقوى المتمثل بأنه يجب أن يفعل فاي سيُبطِل السبب الأضعف المتمثل بأنه غير مضطر لفعل فاي. إنّ موازنة الأسباب التي يمتلكها الفاعل لتأييد ومعارضة فعل فاي ترشده إلى إصدار الحكم بشأن ما يجب عليه فعله.

ومع ذلك، هناك نوع من الحالات أكثر تعقيداً حيث قد يمتلك الفاعل فيها أسباباً لعدم التصرف وفقاً لما يعتبره موازنة للأسباب عنده. أحد أمثلة راز هو عن الجندي، جيرمي، الذي أمره قائده بتخصيص شاحنة حِرَفية لعملية ما. وبذلك فهو لديه سبب ما لتخصيص الشاحنة. لكن أحد أصدقائه حثّه على عصيان الأمر، مشيراً إلى الأسباب الجدّية التي لديه لعدم القيام بذلك. من دون الحكم بما يجب على جيرمي فعله، يقترح راز أنّ 'الأمر هو سبب لفعل ما أُمِرتَ بفعله بغض النظر عن موازنة الأسباب' (1999, 38). إنّ ادعاء راز يدور حول بنية أسباب الفعل: يمكن تمييزها إلى أسباب من الدرجة الأولى وأسباب من الدرجة الثانية. أسباب الفعل من الدرجة الثانية هي أسباب الأسباب؛ فعلى وجه التحديد، إنها أسباب للسماح أو عدم السماح بالاعتداد ببعض الأسباب الأخرى. تُعدّ أسباب الدرجة الثانية 'إقصائية' عندما تعطي سبباً لعدم استرشاد فعل ما بأسباب معينة. تمتلك الأسباب الإقصائية قيوداً نطاقية، تحدد ماهية نوع الأسباب التي لا يُعتد بها. إنّ كون جيرمي جندياً وبالتالي تحت سلطة قائده يوفر له سبباً إقصائياً لتجاهل حكمه أو حكم صديقه بشأن موازنة الأسباب المعارضة للتخصيص. يكون الأمر على هذا النحو على الأقل بقدر استيفاء قيد النطاق: القائد هو قائده، والأمر يتعلق بعملية عسكرية يكون جيرمي عرضة لتنفيذها.

في **إعادة التزويد في الأنتاركتيكا**، يمتلك ليف سبباً إقصائياً لاتباع الدليل بشأن ما إذا كانت كاثرين ستنفِّذ الخطة. فبالنظر إلى أنه يرغب في البقاء على قيد الحياة، ينصب اهتمامه على أن يكون في أفضل وضع إبستمي ممكن فيما يتعلق بما إذا كانت كاثرين ستنجح في إنزال المؤن؛ بمعنى، أنه مهتم بالصدق. هذا الاهتمام بالصدق يستبعد من الاعتبار بعض الأسباب التي قد تكون لديه والتي يمكن أن تؤثر على الحكم بشأن هل ستُثبت جدارتها بالثقة، وبالتالي يتعين عليه الثقة بها. افترض أنّ كاثرين من أقاربه. قد يوفِّر ولاء العائلة لـ ليف سبباً للثقة بها على إعادة التزويد. لكن بالنظر إلى أنه يأمل أن يعيش، فهو ليس سبباً بحد ذاته له. إنه نوع خاطئ من الأسباب لافتراض أنها ستكون جديرة بالثقة في إنزال المؤن. بالطبع، إذا جعلها ولاء العائلة أكثر احتمالاً لإنزال المؤن، فيجب أن يُعوَّل عليه من طرفه. لكنّ الكثير من القوم لا يأبهون لأقاربهم، وقد تكون مهملة وغير مؤهَّلة. إنّ كونهما أقارب، بحد ذاته، لا يوفر سبباً له للوثوق بها. بلا شك، في مواقف أخرى، قد يمنحه كونهما عائلة سبباً للوثوق بها. لكن ليس هنا. إنّ رغبة ليف في البقاء على قيد الحياة تمنحه سبباً إقصائياً يتطلب منه، في الوصول إلى الحكم بأنه من المحتمل بدرجة كافية أن تقوم كاثرين بإعادة التزويد، أن يمتنع عن التفكير في أي سبب لا يؤثر على احتمال قيامها بإعادة التزويد؛ أي، أي سبب غير إبستمي[4]

ما هي أهمية الوضع العملي لرغبة ليف في البقاء على قيد الحياة؟ إنّ هذه الرغبة هي التي تولِّد السبب الإقصائي. هنالك تأويلان لهذه الرغبة، وفقاً لقوتها الإلزامية. قد نفترض أنّ رغبة ليف في النجاة من خلال **إعادة التزويد هي على الأقل** مسموح بها. مع التسليم بهذا، واعتماد نجاته على حسن إيداعه الثقة، فإنه من

(4) إن استخدامي للمصطلح يوسِّع استعمال راز، الذي يهتم بشكل صريح بالأسباب العملية لفعل فاي فقط. ومع ذلك، في حين أنه يأخذ بأسباب الاعتقاد والفعل لتكون هي الأنواع الأساسية للأسباب، فإنّ أسباب المواقف الأخرى قد تُشتق منها أو تعتمد عليها (15 :1999). لذا، فإنّ التوسيع ليس غير متسق.

المسموح به أيضاً أن تكون ثقته قائمة على الدليل. بدلاً من ذلك، املأ القصة على النحو التالي.

> **رب الأسرة.** على غرار **إعادة التزويد في الأنتاركتيكا**، لكن يكون ليف متزوجاً وله خمسة أطفال صغار يعتمدون عليه، خاصة على دخله. وافقت زوجته، ماريسا، على دعم الرحلة الاستكشافية فقط لأنّ رغبته في تحطيم الرقم القياسي قد استحوذت عليه، مما جعله شخصاً غير سعيد إذا بقي بالجوار.

اعتبر، في **رب الأسرة**، أنه في حين أنّ الرحلة الاستكشافية لـ ليف مسموح بها، إلا أنه لديه أيضاً التزام بفعل كل ما بوسعه للبقاء على قيد الحياة. إنه ملزم أخلاقياً بضمان أن تتبع ثقته الدليل. وبذلك، تمتلك كلا الحالتين ميزة بنيوية تسمح بالتعميم بشأن الشروط التي بموجبها يجب أن تتبع الثقة الدليل: عندما يهتم أ بشكل ملائم بفعل ب لـ فاي بالفعل. يمكن لملاءمة اهتمام أ باستيفاء ب للثقة أن تجعل الأمر إما من الجائز له أو من الواجب عليه أن يهتم فقط بالنتيجة. عندما يهتم أ بشكل ملائم بشأن هل ب سيفعل فاي فعلاً، فيجب أن يستجيب فقط لتلك الأسباب التي تؤثر على هل سيفعل ذلك؛ أي، أسبابه الإبستمية للاعتقاد بأنه سيفعل فاي. تحت هذه الشروط، لا تكون ثقته عقلانية إلا إذا اتبعت الدليل.

إنّ الاهتمام الملائم باستيفاء الثقة يحدث على نطاق واسع في الحياة اليومية. وأنا لا أقترح تفسيراً من خلال الشروط الضرورية والكافية للملاءمة. لكن هناك فئات مختلفة من الأسباب التي قد تجعل الاهتمام بالاستيفاء ملائماً، ونحن نُميِّز هذه الأسباب بسهولة كافية. تُعدّ الأسباب العملية للاهتمام بالاستيفاء هي الأوضح. فالحالات العالية المخاطر مثل **إعادة التزويد في الأنتاركتيكا** تبين المقصد بشكل مقنع. والالتزامات الخاصة يمكن أن تضمن أيضاً أنّ قراري بشأن مَن يمكنني الوثوق به يجب أن يستند فقط إلى الدليل على جدارتهم بالثقة. فكر في اختيار جليسة الأطفال، على سبيل المثال؛ أول اعتبار يجب استيفاؤه هو جدارة مقدّم الرعاية المحتمل بالثقة. إنّ الثقة المتجاوزة للدليل قابلة للانتقاد هنا. وقد تنشأ أيضاً

التزامات خاصة عندما يُتخذ قرار الثقة نيابة عن شخص آخر لم يُفوَّض بالحرية في مراعاة الأسباب غير الإبستمية. خذ بعين الاعتبار موظفي الخدمة المدنية، واتخاذ قرارات بشأن مَن يؤتَمن على عقود الأشغال العامة الكبيرة. ففي المقام الأول، يجب أن يرضوا أنفسهم بأنّ هناك أدلة كافية على الوفاء المحتمل من المتعاقدين، ولا يحق لهم اعتبار أي شيء لا يؤثر على احتمالية وفاء مقدِّمي العروض بالعقد بمثابة أسباب لهذا الحكم.

في الحالات العملية الأخرى، يكون اهتمامي الملائم بالاستيفاء مسموحاً به فحسب. ففي السوق، أنا حر في التعاقد مع من أختار. في حين أنّ تصرفي مقيد بالقيود السلبية للقانون، إلا أنني لا أمتلك التزامات إيجابية ولدي الحق في متابعة غاياتي الخاصة. فحيثما يتضمن هذا الثقة ـ اثنان من رواد الأعمال يبدآن مشروعاً تجارياً، على سبيل المثال ـ يحق لي أن أُفكِّر فقط فيما إذا كان الطرف الآخر سيفي فعلياً بجزئه من الصفقة. في القيام بذلك، يجوز لي أن أستبعد أسباباً أخرى من الاعتبار.

قد تسوِّغ الأسباب الإبستمية أيضاً الاهتمام المناسب بالاستيفاء. ففي الشهادة، أنا مدعو إلى الوثوق بكلام شخص ما بسبب صدق ما يخبرني به. بافتراض أنّ المعيار الذي يُحمل لأجله الاعتقاد هو معيار الصدق، فأنا لدي سبب إقصائي لعدم اعتبار أي شيء لا يتصل-بالصدق سبباً للاعتقاد، أي، أنه ليس دليل.

في الواقع، إنّ ثقة جيل بجاك في المثال القديم من المحتمل أن يتم تمييزها بواسطة الاهتمام الغالب على نحو جائز بالاستيفاء، لكنها ترتكز على أسباب جمالية. فإحدى الخصائص المميزة للطبعة الأولى من *Tristram Shandy* احتوائها على صفحة فيها نقشة رخامية مطبوعة-باليد، والتي كانت بالتالي سمة فريدة لكل نسخة. لكل مجلد قيمة فنية لا يمكن استبدالها، مع أنه يمكن تعويضها من الناحية المالية في حالة الفقدان. هذه القيمة الفنية كبيرة على نحو معقول بما يكفي لتجاوز، على سبيل مثال أي مطلب للصداقة لافتراض الأفضل. ستكون ثقة جيل خاضعة على نحو جائز إلى القيد الدليلي. على الرغم من أنني اقترحت أنّ الأسباب الإبستمية

والعملية والجمالية قد تسوِّغ الاهتمام الملائم بالاستيفاء، إلا أنّ هذا من غير المحتمل أن يكون شاملاً.

4. اتباع كل الأدلة

إنّ رغبة ليف في البقاء على قيد الحياة في رحلته الاستكشافية إلى الأنتاركتيكا لا توفّر له سبباً إقصائياً فحسب؛ بل توفّر له أيضاً سبباً 'تضمينياً' يُفسّر هذا السبب التضميني لماذا النزعة اللادليلية المعرفية لا تتحدى القيد الدليلي المقيد-النطاق.

إنّ السبب 'التضميني' هو سبب من الدرجة الثانية لمراعاة بعض الأسباب أثناء التدارس بشأن الفعل. (المصطلح يرجع اليّ. والنوع الوحيد من أسباب الدرجة الثانية الذي يهتم به راز هو الإقصائي؛ 40 :1999). إنّ وظيفة السبب التضميني هي التغلّب على أي سبب إقصائي، وإدراج الأسباب التي تؤخذ في الحسبان للحكم على تلك الأسباب من الدرجة الأولى التي سيتم اقصاؤها بخلاف ذلك. أُجادل بأنّ رغبة ليف في البقاء على قيد الحياة تعني أنّ أثناء التدارس بشأن هل يجب الوثوق بكاثرين، وفي القيام بذلك يصل إلى الحكم بشأن ما إذا كانت من المحتمل أن تستوفي الثقة، يجب أن يهتم بأدلته **الكلية**، وليس بمجموعة فرعية منها فحسب.

لكي يتجلى ذلك بوضوح، انظر في نفيه. تقترح اللادليلية المعرفية أنّ ثقة المرء يجب أن تكون قائمة على الدليل، ومفسرة بالمعنى الواسع، ولكنها تقيِّد الدليل الذي يعود لمجموعة فرعية معينة. خذ بعين الاعتبار تفسير هيرونيمي كمثال. وفق رؤيتها، هنالك نوع من الثقة الكاملة التي هي شكل من أشكال الاعتقاد. من الضروري بالنسبة للثقة أن تتضمن إمكانية التعرّض للخيانة؛ أي شيء أقل من ذلك يكون مجرد اعتماد. لكن معاملة أقوال شخص ما بوصفها 'دليلاً صالحاً، وحساب احتمالية دقته، يعني على وجه التحديد عدم الوثوق به. أنت بدلاً من ذلك تعامله على غرار مقياس الحرارة الجيد' (222 :2008). لكنها تقترح بدلاً من ذلك أنّ الواثق يجب أن يُشكِّل اعتقاداً ما حول الفعل المستقبلي للموثوق به 'على أساس أسبابه

العملية، بالنظر إلى الافتراض الأساسي لجدارته بالثقة، بطريقة تشبه الطريقة التي قد يُشكّل بها المرء اعتقاداً ما حول مستقبله الخاص على أساس أسبابه العملية الخاصة، بالنظر إلى الافتراض الأساسي بشأن عقلانيته وكفاءته' (226 :2008؛ إنها تعرض الاقتراح بشكل جذاب على أنه 'عام للغاية'). وفي القيام بذلك، أُعاملك بوصفك مسؤولاً على غرار الطريقة التي أكون بها مسؤول. وفق تفسير هيرونيمي، أنا مُعرَّض لإمكانية الخيانة التي تُميِّز الثقة فقط إذا استُبعِدت أسباب معينة للثقة، على وجه التحديد تلك التي تتضمن معاملة الشخص كمقياس حرارة.

خذ بعين الاعتبار الآثار المحتملة لاقتراح هيرونيمي، في حالة تطبيقها على **إعادة التزويد في الأنتاركتيكا**. أثناء تدارس هل يجب الوثوق بكاثرين، وللقيام بذلك من أجل تبني الاعتقاد الواثق الذي تُشيد به هيرونيمي، يجب أن يزن ليف الأسباب العملية التي ستمتلكها كاثرين عندما يتعلق الأمر بمتابعة الخطة. وتتضمن هذه جميع الأسباب الممتازة التي يمتلكها ليف للاستمرار في العيش، بالإضافة إلى الأسباب الخاصة بكاثرين، مثل قيمة بناء أعمالها. افترض كذلك أنّ الرحلات الاستكشافية الثلاثة الأخيرة التي دعمتها انتهت جميعها بكارثة، حيث تضوَّر الرحّالة جوعاً على الجليد، وأنه على الرغم من وجود أعذار معقولة، فإنّ هذه الأعذار لم تُقنع الجميع. لا يزال الافتراض الأساسي للجدارة بالثقة معقول. وفقاً لاقتراح هيرونيمي، أثناء تدارس هل يجب الوثوق، ينبغي ألا يأخذ ليف التاريخ في الحسبان. معاملته لها كمسؤولة تعني أنّ تدارسه هو أمر محتمل فقط، في الواقع، هو مسألة أن يسأل نفسه ما الذي سيفعله [لو كان] في موقفها. لكنّ هذا محيّر. ففي تدارس هل يجب الوثوق بكاثرين، يجب أن يتعلم ليف كل ما في وسعه من التاريخ ويقرر على أساس احتمالية استيفائها الخطة المقترحة من أفضل موقع إبستمي محتمل له. إذا كانت معاملتها مثل مقياس الحرارة الجيد ـ مثلا، أنه قرأ النصوص من تحقيقات الشرطة حيث تمت مقابلتها تحت جهاز كشف الكذب ـ ستجعله في موقف أفضل، فعليه فعل ذلك. يستبعد اقتراح هيرونيمي مثل هذا الدليل من الاعتبار؛ فاقتراحها هو أنّ مثل هذه الأسباب للثقة يتم استبعادها. ومع ذلك، فإنّ

رغبة ليف في البقاء على قيد الحياة، تُضمِّنها. إنه يمتلك سبباً تضمينياً يتجاوز السبب الإقصائي المقترح[5]

يُعدّ اقتراح هيرونيمي مهماً هنا بسبب بنيته، لا تفاصيله. تقترح جميع الرؤى اللادليلية المعرفية استبعاد بعض الأدلة من الاعتبار. وقد تُقدِّم رؤى أخرى أسباباً إبستمية لاستبعاد دليل معين، لأنّ استبعاد ذلك الدليل من المحتمل أن يكون أفضل لمواءمة العارف مع أسبابه الإبستمية. (يصحّ هذا أيضاً مع الأدلة ذات الدرجة العليا والدرجة الدنيا. يُعد تفسير Linda Zagzebski (2012) للسلطة الإبستمية مثالاً آخر، تتبنى فيه مفهوم الخدمة للسلطة عند راز.) لكنّ اللادليلية المعرفية تستبعد الدليل من الاعتبار لأسباب غير إبستمية. عند القيام بذلك، فإنّ أي تفسير من هذا القبيل يكون عرضة لأمثلة موازية لتلك الواردة أعلاه، حيث من شأن الدليل المستبعَد أن يضع الواثق في وضع إبستمي أفضل فيما يتعلق باحتمالية أن يستوفي الموثوق به المفترض ثقته مما لو كان بدونه. عندما يهتم الواثق على نحو ملائم بشأن الاستيفاء، فيجب أن يأخذ بالحسبان هذا الدليل. ففي **إعادة التزويد في الأنتاركتيكا**، تعني رغبة ليف في البقاء على قيد الحياة أنه، في التوصل إلى حكم ما بشأن استيفاء كاثرين المحتمل، يجب ألا ينتبه فقط إلى الدليل الذي يؤثر على هذه المسألة، بل يجب أن ينتبه إلى جميع الأدلة.

(5) في حين أنّ هيرونيمي لا تستعمل مصطلح الأسباب الإقصائية، إلا أنه يعكس بشكل دقيق بنيتها المقترحة للأسباب العملية. فالحجة التي تقدِّمها لاستبعاد الدليل الذي لا ينشأ من معاملة الموثوق به كفاعل مسؤول أبعد من أن تُبرهن بشكل حاسم على أي سبب إقصائي من هذا القبيل. فهي تقترح أنّ الثقة تتضمن بالأساس إمكانية التعرض للخيانة، وأنّ الاعتقادات الواثقة القائمة على كل الأدلة لا تحمل على عاتقها إمكانية التعرض هذه. حتى مع التسليم بكلتيهما، فإنّ احتمالية التفسير الاقتراني للثقة تبقى مفتوحة. إذا كان اقتران غير-اعتقادي يمكنه أن يحافظ على قابلية التعرّض للخيانة، فإنّ شرطها يمكن استيفاؤه، ومن دون الحاجة إلى استبعاد أي دليل. ومع ذلك، فإنّ المناقشة أطول مما هو مهم حالياً، لأنها لا تفضّل تفسيراً اقترانياً. انظر Hieronymi (2008: 222, n 16).

5. هل حالة إعادة التزويد في الأنتاركتيكا متينة؟

قد يُعترَض بأنّ إعادة التزويد في الأنتاركتيكا تفشل في البرهنة على القضية. فهي مثال على الثقة على وجه التحديد لأنّ ليف يتجاوز الدليل. إنّ المخاطر التي ينطوي عليها الأمر من هذا القبيل، تحديداً حياة ليف، أنّ دليله لا يمكن أن يكفي بشكل تام للذهاب بعقلانية في الرحلة الاستكشافية. إنّ الذهاب في الرحلة الاستكشافية هو اتخاذ قرار الثقة بكاثرين لأنّ دليله غير كاف. وبذلك، يتم انتهاك القيد الدليلي. لو لم يُنتَهك، فسيكون مجرد قرار بالاعتماد. مجرد رهان على الاحتمالات، وليس ثقة حقيقية. يخلص المعترض إلى أنه، في تأييد القيد الدليلي ومساواة الثقة بالرهان، يمكن الثناء على جيمس كولمان (1990: 99) لوضوحه. لكن هذا خطأ[6]

هذا الاعتراض باطل. فهو ينتفع من افتراض غير مشروع حول قيمة حياة ليف. والمقارنة بين ربّ **الأسرة** و**إعادة التزويد في الأنتاركتيكا** توضّح الأمر. ففي حين أنني تسالمت، في **رب الأسرة**، على أنّ الرحلة الاستكشافية لـ ليف كانت جائزة، فإنّ العديد سيتبنون الرؤية المعاكسة. بسبب التزاماته العائلية، من غير الجائز لـ ليف أن يضطلع بالمخاطر التي ينطوي عليها السفر إلى القطب الجنوبي. مثل هذه التهم قُدِّمت بشكل متكرر بما يكفي ضد المتسلقين والمستكشفين الذين يُتوفون ويتركون أطفالاً وراءهم. في **رب الأسرة**، من المعقول أن يُنتَهك القيد الدليلي. ومع ذلك، كادعاء عام، إنه من الخطأ على نحو واضح ألا يكون من المعقول أبداً الاضطلاع بمخاطر إضافية، بما في ذلك على حياة المرء، لأجل بعض الأهداف غير الأساسية. والأشخاص الذين ليس لديهم التزامات خاصة تجاه الآخرين سيفعلون ذلك من أجل أهداف متواضعة نسبياً. في **إعادة التزويد في الأنتاركتيكا**، يُعدّ ذلك واضحاً. بالنظر إلى هذا، ليس هناك سبب للاعتقاد بأنّ القيد الدليلي قد انتُهِك هنا.

لقد قدَّمت حجة إيجابية لصالح القيد الدليلي في إصداره المقيد-النطاق. أنتقل

(6) أنا مدين بالفضل للمراجعين المجهولين فيما يتعلق بهذا الاعتراض.

الآن إلى الدفاع عنه أمام اعتراض معين. يستهدف هذا الاعتراض دعوى التوافق، ويجادل بأنّ الثقة واتباع-الدليل متناقضان.

6. جمع الثقة والدليل

تخيّل أنّ زوجاً ما غير متأكد من إخلاص زوجته. بالنسبة له لكي يثق بزوجته، يجب ألا يستأجر محققين خاصين لتحقق من تحركاتها؛ ولا يتصيد عبر بريدها الالكتروني؛ وهكذا دواليك. تُشير كاثرين هاولي، وهي محقة بالتأكيد، 'إذا ادّعيت أنني أثق بك في بعض الجوانب، لكن أواصل البحث عن أدلة بشأن سلوكك، فستكون مسوَّغاً في استنتاج أنني لا أثق بك في الحقيقة (2012b: 2031; Keren 2014). افترض من باب الجدل، أنه إذا كان إخلاصُ زوجة المرء محلَ اهتمامه، فإنّ اهتمامه يكون على نحو ملائم بالصدق؛ أي، هل هي مخلصة بالفعل، أم من المحتمل أنها كذلك. وفق تفسيري، يُعدّ هذا مثالاً عن الثقة التي تخضع إلى القيد الدليلي. على هذا النحو، يتوجب على المرء أن يضع نفسه في أفضل وضع إبستمي محتمل. لكنّ وضع المرء نفسه في أفضل وضع إبستمي محتمل يؤدي إلى سلوك جمع الأدلة، ومثل هذا السلوك لا يتوافق مع الثقة. إذا اتبع المرء الدليل، فهو لا يثق. يخلص الاعتراض إلى أنّ الثقة واتباع الدليل ليسا متوافقين.

أُجيب: إنّ الاعتراض يُراوغ حول 'الاتباع' تذكّر الفرق بين الأدلة الكلية المتاحة **حالياً** والتي **ربما** تكون متاحة. يمكن تفسير شرط الأدلة الكلية في القيد الدليلي، في كل من النسختين المقيدة النطاق وغير المقيدة النطاق، بشكل متزامن. فالمرء 'يتبع الدليل' المفسَّر تزامنياً فقط إذا، بناءً على أدلته الكلية المتاحة حالياً، كان من المحتمل أن يفعل ب فاي. بالطبع، هنالك قراءة طبيعية لـ 'اتباع الدليل يُقرأ فيها بشكل تعاقبي، كما هو الحال عندما أقوم بين ز1 و ز2 باتخاذ الإجراءات المطلوبة للحصول على كل أدلتي التي ربما تكون متاحة. إنّ اتباع الأدلة بشكل تعاقبي ــ سمِّه 'جمع-الأدلة'، لتفادي الغموض ــ هو الذي لا يتوافق مع الثقة، وليس اتباع الأدلة بشكل تزامني.

كيف يمكن للتفويض بمتابعة الأدلة بشكل تزامني ألا يؤدي إلى التفويض التعاقبي (العملي) بالذهاب إلى جمع-الأدلة؟ تأمل، مرة أخرى، **في إعادة التزويد في الأنتاركتيكا**. افترض أنّ ليف قد علم بشأن الكوارث الثلاث السابقة وبالتالي قام بجمع الأدلة المتعلقة بجدارة كاثرين بالاعتماد. إضافة إلى ذلك، إنّ هذه الأدلة تقنعه بأنّ جدارتها بالثقة لا يمكن الطعن فيها. قبل استيفاء القيد الدليلي، **لا** يثق بها؛ تؤدي دعوى عدم إمكانية التوافق إلى الحكم الصحيح. بمجرد أن يجمع هذه الأدلة، فإنّ ثقته تستوفي هذا القيد الدليلي وقد تكون عقلانية. فينطلق. افترض أنّ ليف بدأ الآن في الاتصال بأصدقائه في معسكر القاعدة عبر القمر الصناعي، لمعرفة ما إذا كانت كاثرين تتابع تقدمه من كثب بشكل كافٍ عن طريق تسجيل موقعه الأخير على الخريطة، وما إلى ذلك. كما في السابق، فإنّ هذا سيُشير بالتأكيد إلى غياب الثقة. لكن ليس من استلزامات القيد الدليلي أنّ ليف **يجب** أن يبدأ في الاتصال بأصدقائه في القاعدة مرة أخرى، وهناك مجموعة متنوعة من التفسيرات بشأن لماذا سيكون من المنطقي بالنسبة له ألا يفعل ذلك. (ما سيأتي يعتمد على Buchak 2012). مبدئياً، إنّ الدليل الذي أقنعه بأنّ ثقته ستكون عقلانية ـ أعني، التزامها باتباع الخطة ـ كان يتمتع بقوة كافية لتأسيس سبب قاطع مؤكد لصالح جدارتها بالثقة، وببساطة ليس هناك داع لإعادة تقييمها. أعتبر هذه حالةً نموذجية. بالنظر إلى هذا السبب القاطع المؤكد، ليست هناك حاجة إلى تكبّد تكاليف الوقت والجهد والقلق التي تنطوي عليها عملية إعادة النظر في تقييم جدارتها بالثقة. إضافة إلى ذلك، هنالك تكاليف فرص بديلة متضمَّنة في تأجيل القرار، مما قد يجعل الثقة عقلانية بمجرد وصول الدليل إلى عتبة الاحتمال.

إنّ عدم إمكانية التوافق بين جمع-الأدلة والثقة لا يُثبت أنّ القيد الدليلي باطل. بل فقط يُثبت أنّ القيد ليس كل ما يمكن تعلمه عن الثقة.

7. الثقة والتصديق بالكلام

بغية تحفيز تفسيره اللادليلي المعرفي، طرح كيرين مثالاً شهادياً يستهدف

دعوى أنه، في التوصل إلى الثقة، يجب أن أنظر في جميع الأدلة. ويدعونا إلى أن ننظر في حالة ساندي.

> تخاطبنا [ساندي] وتقول: 'صدّقوا كلامي، أنّ *p*' وافترض أننا شكّلنا الاعتقاد بأنّ *p*، وأننا قمنا بذلك من دون موازنة الأدلة الأخرى ذات الصلة المتاحة لنا. يبدو أنّ ساندي لا يمكنها الآن أن تلتفت إلينا وتقول: 'أنتم على حق. لكن كان يجب عليكم النظر في كل الأدلة المتاحة لكم قبل الوصول إلى هذا الاستنتاج' إذ انتقادنا بهذه الطريقة يبدو أنه لا يتوافق مع توقعها بأننا سنصدّق كلامها. إذا كانت ستنتقدنا بهذه الطريقة، فسيبدو أنها تتراجع عن التماسها الأصلي منا بأن نصدّق كلامهما. (2599 :2014)

ثم يقارن حالة ساندي بحالة إيفلين، التي لا تعطينا كلمة منها بل فقط تعتزم تقديم أدلة جيدة للغاية عن *p*. (لإضفاء طابع درامي على المثال، قل إنها قدّمت لنا صورة تدعم *p*). في المقابل، يمكن لـ إيفلين أن تنتقدنا لعدم موازنتنا كل الأدلة المتاحة. من باب الجدل، اقبل بوجود المقارنة. سيكون من غير الملائم لساندي أن تنتقدنا لعدم أخذنا في الاعتبار جميع الأدلة. الاعتراض هو مرة أخرى اعتراض من عدم التوافق. غالباً ما تكون الثقة الكافية، وربما بشكل نموذجي، قائمة على تعهد الشخص بكلمته. لكنه لا يتوافق مع الثقة القائمة على كلمة الشخص أن يكون المرء قد أخذ في الاعتبار كل الأدلة.

إنّ الدرس الذي يستخلصه كيرين من المقارنة هو أنّ ظاهرة إعطاء المرء كلمته تمنح السامع نوعاً من الأسباب للاعتقاد بأنّ *p* يختلف عن ذلك المستمد من موازنة كل الأدلة. إنها تمنح السامع سبباً اتقائياً من الدرجة الثانية بعدم موازنة كل الأدلة (مرة أخرى، وفق اصطلاح راز). تنحصر موازنة كل الأدلة في تقييم القوة النسبية لكل الأسباب الإبستمية (ذات الدرجة الأولى) المؤيدة لـ *p* والمعارِضة لها[7]

(7) على الرغم من عدم تفسير لماذا يَستبعد السبب الاتقائي من الدرجة الثانية بعض الأسباب الإبستمية من الاعتبار، مما يسمح لمجموعة فرعية من الأسباب الإبستمية للمرء بأن تؤثر =

إنّ حجة كيرين هي حجة تفسيرية. فهو يقترح أننا 'يمكن' أن نفسِّر الاختلاف بين ساندي وإيفلين من خلال اللجوء إلى بنية الأسباب الاتقائية للثقة، وأنه 'لا يمكن أن يكون أي تفسير للثقة كاملاً' بدون القيام بذلك (2014: 2600, 2604). لكنّ الأمر ليس كذلك. أُجيب: هنالك تفسير براغماتي للمقارنة بين ساندي وإيفلين يحتكم إلى عدم ملاءمة انتقاد ساندي لنا فيما يخص أخذ جميع الأدلة في الاعتبار.

تشبه المشكلة تلك الخاصة بالجُمل المتناقضة لمور، مثل '[هي] *p*، وأعتقد بـ~*p*' إنّ أقوال ساندي ملائمة بشكل فردي، لكنها غير ملائمة بشكل مشترك. 'صدِّق كلامي، أنّ *p*' هي ملائمة. وكذلك يكون الأمر مع عبارة 'يجب أن تأخذ كل الأدلة في الاعتبار قبل استنتاج أنّ *p*' لكن ليس الأمر كذلك مع العبارة التالية: 'صدِّق كلامي، أنّ *p*. ويجب أن تأخذ كل الأدلة في الاعتبار قبل استنتاج أنّ *p*' وكما هو الحال مع جُمل مور المتناقضة، فإنّ إعادة صياغتها بضمير الغائب يُذيب التوتر: 'إنها تُعطي [أو تتعهد بـ] كلمتها بأنّ *p*' وأنت يجب أن تأخذ كل الأدلة في الاعتبار قبل استنتاج أنّ *p* لماذا ينشأ التوتر؟ أن تُعطي كلمتك يعني أن تلتزم بأمانتك: في صدق *p* في الحالات الشهادية، أو اليقين من أدائك، حيث يكون الفعل هو الذي تم التعهّد به. إنها تعني أن تقدِّم للشخص (ما تعتبره) سبباً حاسماً لصالح إثبات أنّ *p*، أو أنك ستفي بالثقة؛ أي، تقديم سبب لا يُتجاوَز بواسطة أي سبب آخر. في قيامك بذلك، أنت تقدِّم نفسك بوصفك تمتلك سبباً حاسماً لصالح *p*. أن تقول، بعد ذلك، 'يجب أن تأخذ كل الأدلة في الاعتبار' يعني ضمنياً أنّ الأسباب المقدَّمة في المحادثة حتى الآن ليست حاسمة. تُقحم

= على الاعتقاد بأنّ p، إلا أنّ هذا السبب لا يمكن أن يكون إبستمياً. لأنّ الإقرار بذلك قد يؤدي إلى أن يكون الواثقون في وضع إبستمي أسوأ مما سيكونون عليه بخلاف ذلك. هذا بناء على استبعاد التحفظات، التي قد يكون بعضها إبستمياً (6-2604 :2014). في المقابل، أُجادل بأنّ أي استبعاد من هذا القبيل للأسباب الإبستمية لا يمكن أن يكون إلا لأسباب إبستمية. بناء على تفسيري، عندما ينطبق القيد الدليلي، لا تكون هناك أسباب إبستمية مستبعدة بواسطة أسباب غير إبستمية.

ساندي نفسها بشكل براغماتي بوصفها تُعطي ولا تُعطي على حد سواء أسباباً حاسمة لصالح *p*.

لا يُذاب التوتر من خلال التفسير بصيغة الماضي للمثال الفعلي لكيرين، 'كان يجب أن تأخذ كل الأدلة المتاحة لك في الاعتبار' طالما لم تتراجع ساندي عن كلامها بشأن صدق *p*، فلا يمكنها أن تَنتقد من دون تناقض-ذاتي الآخرين لعدم أخذهم كل الأدلة في الاعتبار. ردّاً على كيرين، إذن، إنّ تفسيره بالأسباب الاتقائية ليس مطلوباً في التفسير المناسب للمقارنة. في حين أنّ ساندي لا يمكنها أن تتلفّظ بكلا الجملتين على نحو ملائم، إلا أنّ هذا لا يُشكِّل دليلاً على أنّ الجملتين لا يمكن أن تكونا صحيحتين. إعطاء كلامك يتوافق مع أخذ سامعيك كل الأدلة في الاعتبار.

8. الختام

إنّ التنافر المذكور أعلاه بين إعطاء ساندي كلمتها، وبين أخذ سامعيها كل الأدلة في الاعتبار، لا يقتصر على التناقض-الذاتي المتضمَّن في تعبيرها عن كلا القضيتين. فقد لوحظَ على نطاق واسع أنّ رفض السامع تصديق المتكلِّم يُسبِّب إساءة له؛ كذلك الحال في المناسبات التي تُحجَب فيها الثقة. في الواقع، إنه لشيء من البلاغة هنا أن نقتبس العبارة الحافلة بالمعاني لإليزابيث أنسكومب، 'إنها إهانة وقد تكون مضرّة ألا تُصدَّق' (1979: 150؛ Wanderer 2012: 148; Govier 2014: 131). يوسّع ريتشارد موران هذه النقطة: 'تبقى الإساءة حتى عندما يأخذ سامعو المتكلم قيامه بالتصريح بالعبارة ليكون دليلاً على صدقها' (2006: 301; Zagzebski 2012: 124). يؤخذ هذا الملحظ لإثبات أنّ القيد الدليلي لا ينطبق على حالات الشهادة، وعلى نحو أشمل، على الثقة بشكل عام. بدلاً من ذلك، إنّ سبب الاعتقاد المقدَّم بواسطة التطمين الممنوح من المرء هو سبب أخلاقي؛ على نحو مماثل، يمكن أن يُفرَض الاعتقاد أخلاقياً على السامع.

من الآثار المترتبة على حجتي أنّ هذا باطل. ففي حالات الثقة التي ينطبق

عليها القيد الدليلي، ليس هناك طلب مشروع بأن لا يأخذ الواثق كل الأدلة في الاعتبار. ما هو ردّي على هذا الملحظ إذن؟ مما لا شكَّ فيه أنه أمر غير سار أن تعلم أنك لم تُصدَّق. لكن هل عدم تصديقك يضرّ بك؟ أشك في ذلك. ولا تأخذ أنسكومب، في الواقع، ملاحظتها لتشير إلى ذلك. لأنها تؤهِّل عبارتها على الفور حول مكان الإهانة في رفض الشهادة. '**تكون على الأقل إهانة إذا علِمَ المرء نفسه بالرفض، وقد تكون مضرّة إذا علِم به الآخرون**' (1979: 150، اللون الغامق ليس في الأصل). تقع الإهانة في إخبار السامع بأنه لم يُصدَّق، ليس في عدم التصديق. ويقع الضرر في إخبار الآخرين أنّ السامع لم يُصدَّق، وبشكل ضمني، يجب ألا يُصدَّق. فيما يتعلق بما إذا كان يجب أن يكون المرء موثوقاً به أم لا، عندما يهتم الواثق بشكل مناسب بما إذا كان الموثوق به المفترض يستوفي أو سيستوفي ثقته، فيجب أن يأخذ كل وفقط أدلته في الاعتبار[8]

* * *

References

Anscombe, Elizabeth (1979) What Is It to Believe Someone? In C. F. D. Delaney (ed.), *Rationality and Religious Belief*, 141-51. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Baker, Judith (1987) Trust and Rationality, *Pacific Philosophical Quarterly* 68: 1-13.

Baier, Annette C. (1994) *Moral Prejudices: Essays on Ethics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Becker, Lawrence C. (1996) Trust as Noncognitive Security about Motives, *Ethics* 107: 43-61.

Bernstein, J. M. (2011) Trust: On the Real but Almost Always Unnoticed Ever-Changing Foundation of Ethical Life, *Metaphilosophy* 42: 395-416.

Blackburn, Simon (2010) *Practical Tortoise Raising and other Philosophical Essays*. Oxford: Oxford University Press.

Buchak, Lara (2012) Can it be Rational to Have Faith? in J. Chandler and V. S. Harrison (eds.), *Probability in the Philosophy of Religion*, 225-47. Oxford: Oxford University Press.

Coleman, James S. (1990) *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: Belknap Press.

Darwall, Stephen (2006) *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect and Accountabil-*

(8) فيما يتعلق بالنقد والتعليقات، أنا مدين بالشكر إلى الجمهور في أُكسفورد وكامبريدج، تيم كرين، بول فوكنر، جيرون فان دير هوفين، هالفارد ليلهامر، أليكس أوليفر، والحكام المجهولين.

ity. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Dasgupta, Partha (1988) Trust as a Commodity, in Diego Gambetta (ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, 49-72. Oxford: Basil Blackwell.
Faulkner, Paul (2007) On Telling and Trusting, *Mind* 116: 875-902.
Faulkner, Paul (2011) *Knowledge on Trust*. Oxford: Oxford University Press.
Good, David (1988) Individuals, Interpersonal Relations, Trust, in Diego Gambetta (ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, 31-48. Oxford: Basil Blackwell.
Govier, Trudy (2014) *Victims and Victimhood*. Peterborough, ON: Broadview Press.
Hardin, Russell (2002) *Trust and Trustworthiness*. New York, NY: Russell Sage Foundation.
Hawley, Katherine (2014a) Trust, Distrust and Commitment, *Noûs* 48: 1-20.
Hawley, Katherine (2014b) Partiality and Prejudice in Trusting, *Synthese* 191: 2029-45.
Hieronymi, Pamela (2008) The Reasons of Trust, *Australasian Journal of Philosophy* 86: 213-36.
Holton, Richard (1994) Deciding to Trust, Coming to Believe, *Australasian Journal of Philosophy* 72: 63-76.
Horsburgh, H. J. N. (1960) The Ethics of Trust, *Philosophical Quarterly* 10: 343-54.
Hugo, Victor (1862) *Les Misérables*. Paris: A. Lacroix, Verboeckhoven & Cie.
Hurka, Thomas (2001) *Virtue, Vice and Value*. Oxford: Oxford University Press.
Jones, Karen (1996) Trust as an Affective Attitude, *Ethics* 107: 4-25.
Keren, Arnon (2014) Trust and Belief: A Preemptive Reasons Account, *Synthese* 191: 2593-615.
Lähno, Bernd (2001) On the Emotional Character of Trust, *Ethical Theory and Moral Practice* 4: 171-89.
McGeer, Victoria (2008) Trust, Hope and Empowerment, *Australasian Journal of Philosophy* 86: 237-54.
McMyler, Benjanmin (2011) *Testimony, Trust, and Authority*. Oxford: Oxford University Press.
Moran, Richard (2006) Getting Told and Being Believed, in Jennifer Lackey and Ernest Sosa (eds.), *The Epistemology of Testimony*, 272-306. Oxford: Oxford University Press.
Nickel, Philip J. (2007) Trust and Obligation-Ascription, *Ethical Theory and Moral Practice* 10: 309-19.
Raz, Joseph (1999) *Practical Reason and Norms*, 3rd edn. Oxford: Oxford University Press.
Simpson, Evans (2013) Reasonable Trust, *European Journal of Philosophy* 21: 402-23.
Simpson, Thomas (2012) What is Trust? *Pacific Philosophical Quarterly* 93: 550-69.
Strawson, P. F. (1974) Freedom and Resentment, in *Freedom and Resentment and Other Essays*, 1-25. London: Methuen.
Stroud, Sarah (2006) Epistemic Partiality in Friendship, *Ethics* 116: 498-524.
Thomas, D. O. (1979) The Duty to Trust, *Proceedings of the Aristotelian Society* 79: 89-101.
Wanderer, Jeremy (2012) Addressing Testimonial Injustice: Being Ignored and Being Rejected, *Philosophical Quarterly* 62: 148-69.
Zagzebski, Linda Trinkhaus (2012) *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. Oxford: Oxford University Press.

الفصل الثاني عشر

أن تكون براغماتياً بشأن الثقة

فيليب ج. نيكل

1. المقدّمة

على الرغم من الانتباه الكبير إلى الأسئلة المفاهيمية حول الثقة من لدن الفلاسفة وغير الفلاسفة على حد سواء، تبقى الثقة مفهوماً غامضاً ومتنازعاً عليه. يتصارع العلماء مع مشكلتين: المشكلة الفلسفية المألوفة المتمثلة في أنه لا يمكننا أن نجد تحليلاً مناسباً للثقة يتفق عليه الجميع بديهياً (قياساً على مشكلة تحليل المعرفة، على سبيل المثال)[1]، والمشكلة الأوسع المتمثلة في أنّ مفهوم 'الثقة الأصيلة' الذي يتقصّاه الإبستمولوجيون وفلاسفة الأخلاق ليس هو نفس المفهوم المستعمل في التفاسير العديدة للظواهر الاجتماعية على أساس السلوك الفردي. في هذا الفصل، سأُجادل بأنّ الخلاف الثاني الأوسع له آثار على الخلاف بين التفسيرات الفلسفية، مفضِّلاً التفسيرات التي تكون أقل تقييداً وتطلّباً، والتي تُميِّز الفئات التفسيرية الأصلية.

تُبرز ما تسمى بـ **لعبة الثقة** (تجد النسخ الأولى لها عند Camerer & Weigelt

(1) انظر Simpson (2012) للاطلاع على وصف وتشخيص للمشكلة الأولى. تختلف مقاربتي عن مقاربة سمبسون في التأكيد على إمكانية الحجج البراغماتية التي قد تساعد في حسم هاتين المشكلتين.

(1988; Kreps 1990: p. 100; Berg, Dickhaut & McCabe 1995) التباين المفاهيمي الذي يجول في خاطري. إليك إحدى نُسخ هذه اللعبة: افترض أنّ فرانشيسكا أعطت جورج 20 دولاراً، وجورج سيستخدمها في كسب 80 دولاراً، فرصة غير متاحة لفرانشيسكا نفسها. ومع ذلك، فإنّ الأمر متروك تماماً إلى جورج فيما إذا كان سيُعيد جزءاً من المال إلى فرانشيسكا. افترض أنّ فرانشيسكا مستعدة لمنح جورج 20 دولاراً في هذا الموقف. وكما يوحي به اسم اللعبة، فإنّ تفسيرات التعاون (أو عدم التعاون) من ناحية احتياجات الأفراد ومصالحهم تُعامِل استعداد فرانشيسكا على أنه وثوق بغض النظر عن الدوافع أو الأسباب الخاصة التي قد تكون لديها. افترض أنه بناءً على هذه المناسبة الخاصة لـ لعبة الثقة، تُخمّن فرانشيسكا أنّ جورج سيُعيد لها جزءاً من المال لأنها تظن أنه **يعتقد أنها عدوُّه، وأنه يريد أن يُبقي أعداءه قريبين.** إنها تعزو دافعاً ماكراً إليه، وللأغراض الحالية، فهي على استعداد لاستخدام ذلك لتحقيق غاياتها الخاصة. من المنظور تفسيري للتعاون، ليس هناك سبب لعدم اعتبار هذا بمثابة دافع محتمل للثقة. تُعدّ الأسباب الحسابية، الاستراتيجية، فئة مهمة من أسباب التعاون ويمكن أن تأخذ عدة أشكال. يمكن أن تتألف من توقع عام بأنّ الطرفين المتفاعلين سيواجهان بعضهما بعضاً مراراً في المستقبل (لذا قد يكون من المنطقي بالنسبة لهما أن يتعاونا الآن)؛ أو من النقص المحض في الخيارات الفضلى؛ أو من الرغبة في حماية سمعة المرء؛ أو يمكن أن تتألف من اعتقادات خاصة كتلك التي لدى فرانشيسكا.

بالنسبة لمعظم الفلاسفة، لا تُعدّ هذه الأسباب مرْضية كأسباب للثقة. فبديهياً، ليس أي دافع أو سبب يدفع فرانشيسكا إلى 'الاستثمار' في جورج في مثل هذا الموقف يتوافق مع الثقة الأصيلة. وبديهياً، إنّ مَيل فرانشيسكا ليس هو الوثوق على الرغم من أنها تتمتع باطمئنان كاف أنّ جورج سيُعيد بعض الأموال التي ترغب في منحها إياه. وبشكل عام، يجب أن تختلف الميول إلى الاعتماد القائم على هذا النوع من **التوقع الاستراتيجي** عن الميول القائمة على الثقة. ونتيجة لذلك، يتضارب المفهوم المستعمل في تفسيرات الظواهر الاجتماعية مع المفهوم الفلسفي فيما يُعاملانه على أنه ثقة.

لتوضيح المفهوم الحدسي الأضيق، غالباً ما يقدِّم الفلاسفة قيوداً مفاهيمية على الأسباب والدوافع المسموح بها المتجسِّدة في ميل الشخص إلى الاعتماد على الشخص الآخر، إذا كان سيُعتَبر ثقة. بناءً على الكثير من التفسيرات، يجب أن يتمتع الشخص الواثق بـ:

- التفاؤلية بأنّ الشخص الذي اعتمد عليه سيتصرف بكفاءة ونيّة حسنة (Baier 1994: p. 98; Jones 1996) أو بنزاهة بأخلاقية (McLeod 2002)؛
- توقع عاطفي بأنّ الشخص سيستجيب لحقيقة أنّ المرء يعتمد عليه (Faulkner 2007)؛
- توقع معياري أو أخلاقي بأنّ الشخص سيُنجز بطريقة معينة (Nickel 2009)، لأننا نحمِّله مسؤولية ذلك (Walker 2006: p. 78)؛
- اعتقاد أنّ الشخص الذي اعتمدَ عليه جدير بالثقة (Hieronymi 2008)[2]
- تُشير هذه القيود، إلى حد ما، إلى أنّ التوقع الاستراتيجي لفرانشيسكا حول الجدارة بالاعتماد لا يُعدّ ثقة أصيلة. لا يستند ميلها إلى استثمار الأموال في جورج إلى التفاؤلية بشأن نزاهة جورج أو نيته الحسنة، ولا إلى توقع عاطفي ما بأنّ جورج سيستجيب لاعتمادها، ولا إلى توقع أخلاقي ما، ولا يتضمن اعتقاداً أنه جدير بالثقة (مفهوماً بالطريقة التي قُصدت بها هذه المفاهيم). سأعود إلى بعض هذه التفاصيل لاحقاً، لكن ما أُريد التأكيد عليه قبل كل شيء هو ما تشترك فيه هذه الرؤى ـ تركيزها على التقييد المفاهيمي لدوافع الثقة وأسبابها. سأُطلق عليها الرؤى **التقييدية** للثقة، وعلى البديل المقابل لها الرؤية **غير التقييدية**. سأتحدث كذلك عن الرؤى الأقل تقييداً والأكثر تقييداً.

لقد قُدِّم دافع فلسفي كبير لمختلف الرؤى التقييدية في بعض المقالات المذكورة أعلاه؟ سأستكشف في هذا الفصل ما يمكن قوله نيابة عن الرؤى غير

(2) 'شخص ما يثق بآخر لفعل شيء ما فقط إلى الحد الذي يعتقد فيه على نحو موثوق أنّ الآخر سيفعل ذلك شيء (Hieronymi 2008: p. 214).

التقييدية والأقل تقييداً التي يُترك مفهوم الثقة فيها مفتوحاً، مغطياً على نحو محتمل كل أنواع الميول إلى الاعتماد على الشخص الآخر. يصوغ راسل هاردين (2006) النقطة التي أودُّ تطويرها، مقترحاً **حجة الإمكان التفسيري** التي وفقاً لها تكون الرؤى الأقل تقييداً للثقة أكثر فائدة لأنها يمكن أن تقدِّم تفسيراً لأصل السلوكات التعاونية والمؤسسات الاجتماعية أكثر ملاءمة مما تُقدِّمه الرؤى التقييدية.

أبدأ بتقديم حجة الإمكان التفسيري. وأزعم أنّ الدرجة التي تقوِّض فيها هذه الحجة الرؤى التقييدية تعتمد على ما تتطلبه هذه الرؤى بالضبط في الواثق. سأتناول بمزيد من التفصيل كيف يسير تفسيران من أفضل التفاسير التقييدية الواعدة في ضوء ذلك. وأتعرَّض في نهاية الفصل بشكل موجز إلى أسباب اعتقاد أنّ مثل هذه الحجة قد تحدد جزئياً مفهومنا عن الثقة.

2. الثقة في الدور التفسيري

في هذا القسم، أُطوِّر حجة الإمكان التفسيري وأُطبِّقها على نظريات الثقة التقييدية وغير التقييدية. أساس الحجة هو قيد منهجي في التنظير بشأن الثقة: إنّ الثقة يجب (a) تفسيرها بوصفها نتيجة مصالح أو اهتمامات رئيسية للفاعلين ذوي الصلة، و(b) أن تُفسِّر ظهور المؤسسات الاجتماعية والممارسات التعاونية وتأييدها (Hardin 2006: p. 16)[3] فيما يلي، سأُطلق على هذا القيد التفسيري، وسأُطلق على

(3) تتمثل صياغة هاردين في أنه يجب 'تفسيرها... بوصفها نتيجة سلوكات موجَّهة بواسطة بعض الدوافع أو الاهتمامات الرئيسية للفاعلين ذوي الصلة' (شرط الإدخال) ويجب أن تؤدي إلى تفسيرات للسلوك والمؤسسات الاجتماعية' (Hardin 2006: p. 16) (شرط الإخراج). لقد أسقطتُ في صياغتي فكرة أنّ الثقة يجب أن تكون نتيجة سلوكات، لأنه يبدو أنها قد تكون أيضاً نتيجة بسيطة للاهتمامات والمصالح نفسها. لا يُطوّر هاردين الحجة بمزيد من التفصيل.
إنّ ادعاء أنّ الثقة تفسّر ظهور المؤسسات الاجتماعية والممارسات التعاونية وتأييدها لا يراد منه الإشارة إلى أنها العامل الوحيد الذي يُفسِّر تطور الممارسات التعاونية، ولا أنّ الممارسات التعاونية تتطلب الثقة بشكل مفاهيمي. في الواقع، يحصر هاردين وزملاؤه بشكل صريح مفهوم الثقة في العلاقات الثنائية التي يمتلك فيها المرء اعتقادات محددة عن =

(a) شرط الإدخال و(b) شرط الإخراج. إنه بشكل صريح قيد حول التفسير الاجتماعي، ويهدف إلى مراعاة الأبحاث التجريبية حول الثقة التي تستكشف أنواع التسبيب وآلياته الخاصة المشتركة في ذلك. وهو محايد بشأن الأهداف التفسيرية المحتملة الأخرى (مثل، التحقيق في الأهمية التنموية للتوجّه الواثق للفرد، أو تحفيز العلاقة بين الثقة وبعض المواقف الأخلاقية على نحو فلسفي).

من أجل معرفة سبب جاذبية القيد التفسيري، لابدّ من النظر في الموقف الذي يمكن أن نحصل عليه لو لم يتم استيفاؤه. اعتُبِرَتْ الثقة على نطاق واسع مفهوماً مهماً لفهم الظواهر الاجتماعية. لكن إذا لم تُستعمل الثقة في وصف كيف أنّ المصالح أو الاهتمامات الرئيسية للأطراف المتفاعلة تؤدي إلى سلوكات وممارسات ومؤسسات اجتماعية، فلا يمكن أن تكون مهمة على نحو خاص لفهم الظواهر الاجتماعية. فعلى سبيل المثال، إذا كانت احتياجات الشخص للطعام والمأوى، والفرص الاجتماعية لتحقيق هذه الاحتياجات، لا تؤدي عادة إلى حالة إضافية موصوفة من خلال الثقة ـ سواء استُوفِيَت بواسطة أداء الآخر، أو لا ـ تتوسَّط تكوين الممارسات التعاونية والمؤسسات الاجتماعية، فلا يمكن أن تلعب الثقة دوراً مهماً في تفسير كيفية انبثاق الظواهر الاجتماعية من الاحتياجات البشرية الأساسية. في هذه الحالة، لن تكون الثقة مهمة على نحو خاص في فهم الظواهر الاجتماعية. تنقل هذه الحجة العبء إلى أولئك الذين لا يستوفون بشكل واضح القيد التفسيري، لإثبات لماذا تستحق الثقة مع ذلك مكاناً في الفلسفة الاجتماعية، أو لتفسير لماذا تكون أهميتها الظاهرية وهمية.

= دافع الآخر، وفي الوقت نفسه يسعى إلى 'فهم مجموعة واسعة من أدوات تنظيم السلوك التعاوني في ظل غياب الثقة أو في حالة وجود ثقة ضعيفة جداً' (Cook, Hardin, & Levi 2005: p. 7). تلعب العديد من العوامل الأخرى كذلك دوراً بحسب تفسيرها. لكن إذا كان القيد التفسيري صحيحاً، فإنّ الثقة لها دور مهم، ليس فقط عندما تكون 'ناجحة' بمعنى أنّ الشخص الذي يثق به المرء يُنجز بالفعل، مما يؤدي إلى نمط من التعاون أو العلاقة التبادلية، بل كذلك عندما تفشل وتؤدي إلى استراتيجيات أخرى لتأمين التعاون، كما يبدو أحياناً.

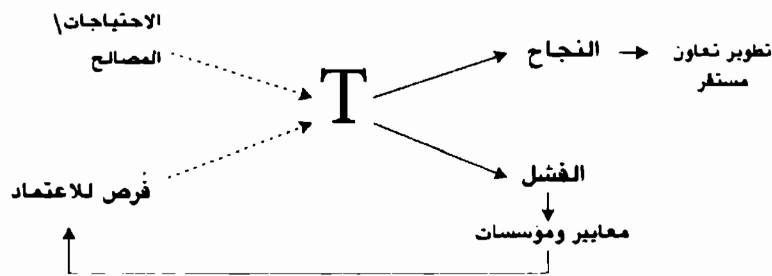
يُعدّ عالِم الاجتماع جيمس كولمان أحد أبرز المدافعين عن الرؤية غير التقييدية للثقة. فوفق نسخة كولمان، إنّ الثقة ببساطة هي ميل إلى الاعتماد على الشخص الآخر من أجل تلبية المصالح أو الاحتياجات الجوهرية، بحيث تسوّغ المكاسبُ المتوقعةُ الخسائرَ (1990: p. 99). تُفسَّر الثقة من خلال احتياجات الأفراد ومصالحهم (أو المجموعات الاجتماعية الفرعية)، جنباً إلى جنب الفرص التي يمكن أن يوفرها الاعتماد على الآخرين من أجل تلبية تلك الاحتياجات والمصالح. يتكون الميل الواثق من حالة ذهنية مفترضة تأخذ هذه العوامل في الاعتبار وتحسم الفعل في ضوئها. وتُفسِّر نجاحات وإخفاقات الأفعال المتخذة وفقاً لهذه الميول، بدورها، (i) ظهور الممارسات أو الأنماط الثابتة من التعاون؛ و(ii) تَطور وتصميم المعايير والمؤسسات التي تساعد في تغيير ميزان الحوافز بحيث يمكن تجنّب إخفاقات الثقة في المستقبل بدرجة أكبر. (فيما يلي سأُشير أحياناً إلى (i) و(ii) معاً باسم 'الممارسات والمؤسسات'.)

تؤكد نظرية كولمان على العقلانية الاستراتيجية للأفراد عندما يتعلق الأمر بتفسير سبب ظهور الممارسات والمؤسسات (انظرColeman 1990: pp. 13-19). يُعدّ إسناده للعقلانية الاستراتيجية المتسمة بالمصلحة-الذاتية إلى الأفراد أو الفاعلين الاجتماعيين الفرعيين فرضاً تأويلياً يُضفي معنى عاماً على السلوك البشري لأغراض تفسيرية[4] فهو مَرن فيما يعامله بوصفه عقلانياً، مما يسمح للفاعلين العقلانيين أن يأخذوا، على سبيل المثال، المعايير الاجتماعية الداخلية كأسباب (Coleman 1990: pp. 292-3). لا يُقصد من فرض الاختيار العقلاني أن يكون مطلباً مفاهيمياً يُميِّز بين الاعتماد الواثق والاعتماد غير الواثق: إنّ مفهوم الاختيار العقلاني لا يقيِّد ما يُعدّ بوصفه مندرجاً تحت مفهوم الثقة بنفس الطريقة التي تهدف إليها معايير الرؤى التقييدية. فعلى وجه الخصوص، لا يجب التفكير في الرؤية غير التقييدية للثقة بوصفها رؤية مفاهيمية يسعى الشخص الواثق فيها على الدوام إلى إرضاء تفضيلاته

(4) للاطلاع على المزيد حول هذه الفكرة، انظر Buchak (2016) ومفهومها عن 'نظرية القرار التأويلية'.

الفردية المتسمة بالمصلحة-الذاتية. فمثل هذه الرؤية ستواجه المشكلة التجريبية المتمثلة في أنه في المتغيرات غير المتكررة [ذات المرة الواحدة] لـ لعبة الثقة، غالباً ما يُظهر المشاركون التجريبيون ميلاً إلى التعاون (Johnson & Mislin 2011). لا يمكن تفسير ذلك بسهولة من خلال التفضيلات الفردية المتسمة بالمصلحة الذاتية.

إنّ القلق المحتمل الذي قد يساور المرء بشأن هذه الرؤية هو أنها واسعة جداً بحيث لا تسمح للتفسير التجريبي. ليس من التفسير التجريبي أن نقول إنّ الثقة هي ببساطة كل ميل يقود المرء إلى الاعتماد على الآخرين: فهذا يشبه قول إنّ الرغبة هي ببساطة كل ما يقود المرء إلى الفعل القصدي، أو أنّ الطعام هو ببساطة كل شيء يغذينا (على الطريقة الأرسطية). أن تقول هذا يعني أن تُميِّز الظاهرة فحسب، بدلاً من أن تفسرها. ومع ذلك، فإنّ الرؤية غير التقييدية لا تهدف إلى تقديم بيان تعريفي يميِّز كل المسوغات المحتملة لمحاولات الاعتماد على الآخرين بوصفها أمثلة عن الثقة. بدلاً من ذلك، الهدف هو اعتماد رؤية براغماتية، وترك ما قد تُعدّ أمثلة عن الثقة مفتوحة بحيث يمكن لمجموعة من الدوافع المحتملة أن تتلاءم معها، عوضاً عن تعريفها بوجه آخر كقبلية تحليلياً[5]



شكل 1.12 الثقة والتعاون

(5) أشكر توم سمبسون على حثي على توضيح هذا. وفق رؤية سمبسون، تشبه الثقة البدائية والأساسية [ur-trust] هذا إلى حد ما (2012). يؤكد سمبسون على الحاجة البشرية لبعض من هذه المفاهيم لأجل تسويغ التعاون والنشاط المشترك، كما يُشكك في إمكانية تحليل فلسفي أكثر دقة.

تحت مفهوم واحد، إذا جاز التعبير، تسمح الرؤية غير التقييدية بظهور أنماط ثابتة للتعاون من كل من الميول الاستراتيجية وغير الاستراتيجية نحو الاعتماد. فعلى سبيل المثال، يمكن أن يؤدي الاعتماد الاستراتيجي لفرانشيسكا، إذا نجح، إلى علاقة تعاون ثابتة بينها وبين جورج؛ ويمكن أن يقودها، إذا فشل، إلى تبني معايير و\أو ضوابط مؤسساتية من شأنها أن تمنح جورج (أو آخرين مثله) مزيداً من الأسباب للإنجاز (انظر شكل 1.12). إذا صادف أن كان لدى أحد الطرفين المتفاعلين أسباباً غير استراتيجية للاعتماد على الآخر (مثل، أسباب أخلاقية)، فإنّ هذا يُعتبر ثقة أيضاً.

كما يوضِّح هذا المثال، يبدو أنّ القيد التفسيري يفضِّل الرؤية غير التقييدية للثقة. إذا كان من الممكن التمسّك بالميل الواثق إلى الاعتماد على الآخرين قبل المؤسسات والممارسات التعاونية، وكان متوافقاً مع نطاق واسع من التعاون الذي يحدث داخل تلك المؤسسات والممارسات، فيمكنه، عندئذ، أن يفسِّر ظهور تلك المؤسسات والممارسات وتأييدها من خلال الثقة، مما يستوفي شرط الإخراج. لا يواجه التفسير غير التقييدي أي صعوبات في القيام بذلك مقارنة بالرؤية التقييدية. بسبب عديم اليقين المتزايد حول الأطراف التي يمكن للمرء أن يعتمد عليها، وغياب الممارسات والمؤسسات للتوجيه في القرارات المعنية بالاعتماد، فإنّ الميول نحو الاعتماد التي يجدها المرء في المواقف التي تسبق الممارسات والمؤسسات غالباً ما تتضمن توقعات استراتيجية بحتة عن الجدارة بالاعتماد. إضافة إلى ذلك، من صعب رؤية كيف يمكن تسويغ التفاؤلية بشأن حسن نية الطرف الآخر، والأحكام حول القيم المشتركة، وما إلى ذلك ــ شروط تُعدّ مؤسِّسة للثقة وفق الرؤية التقييدية ــ في مثل هذه الظروف.

يمكن لمثال من نوع مختلف أن يساعد في تطوير الحجة بشكل أكبر. خذ بعين الاعتبار موقفاً يقترب من ’حالة الطبيعة‘: إحدى أولى المواجهات بين المستكشفين الأوروبيين لأمريكا الشمالية مع القبائل الأمريكية الأصلية. اقترب

المستكشف الفرنسي لاسال والوفد المرافق له من مستوطنة إلينوي بواسطة قارب[6]:

> في الساعة التاسعة مساءً، رأى [لاسال] حوالي ثمانين خيمة مخروطية تابعة لشعب إلينوي على جانبي النهر. فأمر على الفور بترتيب القوارب الثمانية في طابور، جنباً إلى جنب، عبر المجرى... ووضع الرجال المجاديف وأمسكوا بأسلحتهم؛ بينما هم في هذا المظهر الحربي، حملهم التيار بسرعة في وسط ذهول ودهشة [شعب إلينوي]. كانت المخيمات في حالة ذعر. المحاربون ينعقون ويعوون؛ والنساء والأطفال يصرخون معاً؛ وبعضهم يتراكض في حالة من الرعب، وفي وسط الصخب، قفز لاسال إلى الشاطئ وتبعه رجاله لا أحد عرفَ الطريقة الفضلى في التعامل مع الهنود؛ ولم يُبدِ أي علامة على الصداقة، مع علمه بأنها قد تُؤوَّل كعلامة على الخوف. بعقدته الصغيرة عقدة الفرنسيين الواقفين مع السلاح في أيديهم، الخاملين، لكن مع ذلك مستعدين للحرب. أما الهنود، من جانبهم، فقد استجمعوا القليل من خوفهم وهرعوا جميعاً إلى تقديم السلام. تقدّم اثنان من رؤسائهم، يمسك أحدهما بالقُصيبة، بينما بدأ آخر يعظ بصوت عالٍ، للتحقق من المحاربين الشباب الذين كانوا يصوبون سهامهم من الضفة الأبعد. عرضَ لاسال، ردّاً على هذه المبادرات الودية، قُصيبة أخرى، بينما قام هينبين بإمساك العديد من الأطفال المذعورين وتهدئتهم لكسب ودهم. فسكنت الضجة، وجلس الغرباء في الحال في وسط المخيم... ووُضِع الطعام أمامهم؛ وكما نصّت قواعد المجاملة عند شعب إلينوي، قام المُضيفون بنقل قطع الطعام بأيديهم إلى شفاه [وَفد لاسال].
>
> (Parkman 1983 [1878]: pp. 836-7)

من الواضح أنّ الرؤية غير التقييدية تعتبر رغبة شعب إلينوي في السماح لـ

(6) يزعم هوبز أنّ الأمريكيين الأصليين في عصره كانوا يعيشون في حالة الطبيعة (Leviathan I, 13: Hobbes 1968 [1651]: p. 187). ينصب تركيزي بدلاً من ذلك على سياق التفاعل الذي يقع خارج المؤسسات والمعايير والممارسات المشتركة. أفترض أنّ كلا الطرفين محكوم داخلياً بمثل هذه المؤسسات والمعايير والممارسات.

لاسال بالدخول إلى مخيمهم، وقبول لاسال الطعام منهم، حالاتٍ عن الثقة، في حين تواجه الرؤية التقييدية صعوبة في القيام بذلك. افترض أنه نتيجة لهذا الاتصال الأولي، نتجت ممارسة تعاونية من التفاعل المتكرر، على سبيل المثال، نمط مستمر من التفاعل ينجز فيه كل طرف بطريقة تكون مفيدة للآخر. أو افترض، على نحو مضاد للواقع، أنه بعد فشل التفاعل الأول، فُرضَ شرطٌ خارجي لأجل تغيير ضوابط التفاعل المستقبلي، على سبيل المثال، أخذ الرهائن 'الودّي' من كلا الجانبين (ممارسة شائعة في ذلك الوقت)، أو معاهدة سلام بين فرنسا وشعب إلينوي تفرض عقوبات صريحة على منتهكي شروطها. تُفسِّر الرؤية غير التقييدية هذه النتائج من خلال الثقة، لكنّ الرؤية التقييدية لا يمكنها ذلك. وفق الرؤية التقييدية، إنّ كلاً من التفاعل الأولي وأنماط التعاون الناتجة تكون في جميع الاحتمالات استراتيجية للغاية بحيث لا يمكن اعتبارها حالات عن الثقة. من هنا، لا تلعب الثقة دوراً في تفسير كل النتائج التعاونية أو غير التعاونية.

يمكن أن نعتبر هذا بمثابة معضلة للنظريات التقييدية للثقة. أول أمارات ذلك هو التمسّك بأنّ هذه الميول الاعتمادية التي تسبق المؤسسات والممارسات القابلة للتطبيق لا تُعدّ حالاتٍ عن الثقة. إذا أُخِذت هذه الأمارة بالحسبان، فإنّ المفهوم التقييدي للثقة يخذل القيد التفسيري لأنّ الثقة لا تلعب دوراً في تفسير ظهور المؤسسات والممارسات التعاونية في مثل هذه المواقف. ستكون هناك سياقات أخرى تلعب فيها مثل هذا الدور، لكنها ستقتصر على المواقف التي تتضمن مسبقاً خلفية من القيم المشتركة أو تاريخ تفاعل التي يمكن أن توفر أسباباً إضافية للثقة. لا شك، أنّ قبول هذه الأمارة لا يعني أنه ليس هناك تفسير لظهور المؤسسات والممارسات التعاونية من خلال الميول إلى الاعتماد. بل فقط يعني أنّ الثقة لا تظهر في هذا التفسير. السبب وراء عدّ هذه مشكلة هو أنّ العملية الأساسية التي تتشكَّل من خلالها المؤسسات والممارسات التعاونية تبدو غير مبالية بما إذا كانت القيود المفاهيمية قد تم استيفاؤها أم لا. سواء كان الشخص مع الميل إلى الاعتماد على الشخص الآخر متفائلاً بشأن كفاءته وحسن نيته، على سبيل المثال، فإنّ ذلك

يبدو أنه لا يُحدِث فرقاً فيما إذا كان اعتمادهم يؤدي إلى ممارسات تعاون ثابتة أو إلى تطوير و\أو تبني المعايير والمؤسسات التي تعزز التعاون. إنه لا يحدث فرقاً عملياً، بمعنى استخلاص تمييز مهم بين موقفين تفسيريين مختلفين. من هنا، فإنّ هذه القيود غير محفَّزة من منظور تفسيري ما. لا توحد هنا إلا ظاهرة واحدة، ويبدو أنها الظاهرة الأوسع المشار إليها بواسطة الرؤية غير التقييدية. (سيكون لدينا سبب لإعادة النظر في ذلك أدناه عندما نتناول بعض التفسيرات التقييدية المحددة.)

أما الأمارة الثانية فهي التمسّك بأنه على الرغم من كل المظاهر، فإنّ الناس أمثال لاسال وقبائل إلينوي غالباً ما يثقون (بالمعنى التقييدي) في مثل هذه المواقف المُدقِعة، قبل الممارسات والمؤسسات. لا يزال بإمكاننا هنا تفسير ظهور المؤسسات والممارسات من خلال الثقة، لكن فقط على حساب التمسّك بالرؤية غير المعقولة القائلة إنّ الناس في مثل هذه المواقف غير المتوقعة يمتلكون الدوافع الخاصة التي تتطلبها الرؤى التقييدية للثقة. تخلق الأمارة الثانية مشكلتين مهمتين بالنسبة للرؤى التقييدية. الأولى، هي أنه من غير المعقول بحكم الظاهر أن يلبّي أفراد قبائل إلينوي، أو لاسال ووفده، أو كثيرين آخرين في مواقف مماثلة، الشروط التقييدية بشأن الثقة (من خلال التفاؤل بشأن حسن نية الآخر، أو الاعتقاد بجدارتهم بالثقة، أو التوقعات العاطفية لاستجابتهم، أو التوقعات الأخلاقية عنهم). ليست هذه هي الطريقة التي توصف بها مواقفهم في هذا التفسير. من هنا، فإنّ التفسير يتضمن إسناد موقف غير معقول.

أما المشكلة الثانية مع الأمارة الثانية، هي أنه حتى لو كان إسناد هذا الموقف صحيحاً فسيتطلب نوعاً أساسياً من اللاعقلانية في جوهر التفسير القائم-على الثقة للممارسات والمؤسسات، لأنه ليس هنالك في الواقع سبب كاف لتسويغ مثل هذه المواقف. لا تُقدِّم مثل هذه المواقف إلا القليل من خلال التطمينات الأخلاقية أو المعايير العامة التي قد تؤسس حكماً قوياً بأنّ الآخر سيكون جديراً بالثقة أو تَعتبر مصالح الطرف الآخر مهمة بشكل جوهري. في لقاء شعب إلينوي مع لاسال، على الرغم من أنّ كلا الطرفين لم يقابل أحدهما الآخر من قبل ولا يتشاطران أي

ممارسات ومؤسسات مشتركة تقريباً، فقد عُثِرَ على وسيلة لإيصال علامة الجدارة بالاعتماد: القُصيبة أو 'غَلْيون السلام'، وهو غَلْيون تبغ احتفالي يُستعمَل إظهاره كرمز عن عدم العداء. يمتلك كل طرف مثل هذه الأداة، ووفقاً لوصف باركمان، إنها مفيدة في تأسيس تعاون أولي. ربما يُنظر إلى هذا على أنه تطبيق هَش للممارسة الاجتماعية لتسهيل التعاون. ومع ذلك، على الرغم من أنّ مثل هذا الرمز قد يوفِّر بعض الأدلة الصغيرة على النية الحسنة أو الجدارة بالثقة أو القيم المشتركة، إلا أنه لا يؤلِّف سبباً إبستمياً كافياً (لا يزال غير حاسم) لأيٍّ من هذه الأمور، واستخدامه في مناسبة واحدة جديدة للغاية لا يؤدي مع ذلك إلى تشكيل ممارسة ما هنا. من المسلَّم به، أنّ كل طرف يميِّز الآخر بوصفه مصطفّاً مع مجموعة أكبر من الناس (المستوطنين الفرنسيين، والمجموعات الفرعية المتعددة من شعب إلينوي) الذين قد يتفاعلون أو ينتقمون في النهاية بناءً على كيفية استمرار التفاعل. يُدرك كل طرف أيضاً أنه قد تكون هناك مناسبات كثيرة في المستقبل للاعتماد على الآخر والتي قد يكون من المفيد التعاون فيها (عامل أكّدَ عليه هاردين (Hardin 2006)). من المؤكد أنّ هذه العوامل تقدِّم بعض الأسباب للاعتماد على الطرف الآخر، لكن ليس من النوع الذي يبدو أنّ الرؤى التقييدية للثقة تفترضه.

لا تنطبق هذه الحجة بشكل متساوٍ على كل الرؤى التقييدية. تتوافق الرؤى التقييدية المختلفة بشكل أو بآخر مع القيد التفسيري، اعتماداً على الحد الذي تتطلب فيه أن يمتلك الشخص الواثق حالات معرفية أو عاطفية خاصة جداً. إنّ الرؤية، كالتي لدى باير، التي يجب أن يكون فيها الشخص الواثق متفائلاً بشأن كفاءة الآخر وحسن نيته، هي أقل تقييدية من تلك التي لدى McLeod (2002) التي يجب أن يكون فيها الشخص الواثق متفائلاً بأنّ الآخر يتمتع بالنزاهة الأخلاقية[7]

(7) يضع ماكليود هذا الادعاء داخل نظرية مبدئية للثقة تكون فيها 'مفاهيمنا أكثر مرونة مما تجعلها الفلسفة التحليلية التقليدية تبدو عليه' (2002: p. 14) لكن يجب أن يكون عدد معين من الميزات المبدئية موجوداً لكي يُعدّ الشيء ثقةً إلى حدٍ ما. في مثل هذه الرؤية، قد يكون هناك مجال للثقة بالمعنى الواسع لتكون تفسيرية اجتماعياً.

من أجل تناول هذه المسألة بمزيد من التفصيل، سأُعرِّج في القسمين التاليين على رؤيتين تقييديتين: رؤيتيّ باير وفوكنر. لن أنظر في الرؤى، مثل رؤية Hieronymi (2008)، التي تربط الثقة بالاعتقاد التام بجدارة الآخر بالثقة أو بجدارته بالاعتماد، ولن أنظر في رؤية McLeod (2002). من وجهة نظري، إنّ متطلباتهما هي ببساطة صارمة للغاية فيما يخصّ أي قراءة تلبّي القيد التفسيري لأنواع الحالات التي نهتم بها.

3. رؤية باير والسبب المنطقي التفسيري للقيود

في دفاعها عن رؤيتها التقييدية للثقة، جادلت باير بأنّ التصور الهوبزي للثقة، الذي يعتبر التفاعل بين الغرباء نموذجياً، يتجاهل خبرات الثقة داخل الأسرة والعلاقات الحميمة. إنها تأخذ جانب هيوم ضد هوبز، مكرِّرة النقطة المشهورة لهيوم ضد نظرية العقد الاجتماعي بأنه ليس هناك شيء من قبيل التفاعل غير المشروط إلى الآن بتجربة النشأة في 'مجتمع الأسرة' (Hume 1998 [1751]: p. 88).

لدينا هنا ادعاءان. الأول، هو أنّ التفاعلات بين الغرباء، مثل اللقاء بين لاسال-وشعب إلينوي، ليست نموذجية للثقة. بصرف النظر عن حقيقة أنّ الكثيرين **قد** وجدوا هذه الأنواع من اللقاءات نموذجيةً للثقة، فإنّ النقطة الأولى هاته لا تهدِّد فكرة أنّ هناك سياقات من التفاعل يحدث فيها ظهور الممارسات والمؤسسات لأول مرة، وليس مجرّد امتداد لممارسات ومؤسسات قائمة. نحن غالباً ما نكون مهتمين بتفسير ظهور مؤسسات وسلوكات تعاونية محددة في سياقات ملموسة[8] يمكننا أن نعثر بسهولة على مواقف تجسّد ذلك **داخل** مجتمع الأسرة، على سبيل المثال في المسائل المتعلقة بكيف يجب تقسيم تركة الشخص المتوفى بين أعضاء الأسرة حيث يكون القانون والعرف غير واضحين أو غير موجودين.

(8) تتضمن الأمثلة المدروسة تجريبياً تشكيل مؤسسات لإدارة امتحانات دخول الكليات الأمريكية من خلال احتياجات كليات وجامعات النخبة التي بدأت بالبحث عن طلاب من مجموعة أمـمية أوسع بكثير (Coleman 1990: pp. 647-8)، وتصميم وتنفيذ آليات الردود المتسمة بالسمعة على موقع eBay (Utz, Matzat, and Snijders 2009).

النقطة الثانية، الأكثر أهمية بالنسبة لنا، هي أنّ دوافع الثقة مشروطة بميراثنا الجيني والتنموي، بما في ذلك خبرات الثقة والجدارة بالثقة في الطفولة المبكرة. في سياق تطور الطفل، يكون التفاؤل بشأن النية الحسنة للآخر وكفاءته (الوالد في الغالب) أمراً طبيعي. ما تُطلِق عليه باير 'ثقة الرضيع'، الاعتماد الغريزي للأطفال الصغار على والديهم للاهتمام بهم، تتمتع بنوع من الأسبقية النفسية التي يستمر تأثيرها حتى سن الرشد ويمكن توقع أن تؤثر على سلوك الناس في مواقف مثل **لعبة الثقة**.

> إنّ ثقة الرضيع هذه لا يلزم بالعادة كسبها، لكن وجودها ما لم يتم تدميرها أو حتى يتم تدميرها مهم لفهم إمكانية الثقة. إنّ الحفاظ على الثقة أسهل بكثير من الشروع بها ولا يصعب تدميرها أبداً. ما لم تكن بعض أشكالها فطرية، وما لم تكن تلك الأشكال قادرة على تمهيد الطريق للأشكال الجديدة، فسيبدو أنّ وقوع الثقة هو من قبيل المعجزة. (Baier 1994: p. 107)

تَعتبر باير ثقة الرضيع حالة أصيلة عن الثقة حتى وفق تفسيرها التقييدي. إذ تجادل بأنّ تفسيرها للثقة لا يتطلب قدرات أو مفاهيم متقدمة تتجاوز ما يمتلكه الأطفال الصغار بالفعل: 'أحد القيود على تفسير الثقة الذي يفترض أنّ ثقة الرضيع هي بذرته الأساسية هو أنه لا يجعل من الضروري في الوثوق استعمال القدرات أو المفاهيم التي لا يمكن أن يُعتقد على نحو معقول أنّ الطفل يمتلكها' (1994: p. 110). قد نتساءل عما إذا كان تفسير باير، الذي وفقاً له تُعزى النية الحسنة والكفاءة عند الوثوق، يستوفي هذا القيد. نظراً لأنّ الإخفاقات العرضية تكون مرتبطة بعدم الكفاءة، والإخفاقات المتعمّدة بالنية السيئة، فربما تكون أهم علامة على امتلاك المرء مفاهيم الكفاءة والنية الحسنة هي أن يكون قادراً على تمييز الإخفاقات العرضية من المتعمدة. يبدو أنّ القدرة على تمييز هذين النوعين من الإخفاقات تُكتسب في السنة الثانية أو الثالثة من العمر (انظر، على سبيل المثال، Olineck & Poulin-Dubois 2005).

لدينا هنا، إذن، طريقة يمكن فيها على الأقل لبعض الرؤى التقييدية للثقة أن تساعد في تفسير ظهور الممارسات والمؤسسات: من خلال تحديد شكل من الثقة يكون موجوداً لدى الأفراد بشكل أولي، أو ربما بشكل بسيط بطريقة تسبق بشكل نفسي تلك الممارسات والمؤسسات. يُعدّ هذا مفيداً بشكل خاص في تفسير ظهور الممارسات والأنماط الثابتة من التعاون. علاوة على ذلك، على الرغم من أنّ ثقة المرء الفطرية بأقاربه لا يمكن تفسيرها بوصفها نتيجة مصالح أو اهتمامات رئيسية للفاعلين ذوي الصلة بالمعنى المتسم بالفاعلية (بافتراض أنّ الرضيع ليس فاعلًا)، إلا أنه يمكن تفسيرها بالمعنى التطوري[9] إنّ تفسير باير يُبلي بلاء جيداً وفق هذا المعيار، رغم أنّ هذه ليست ميزة فريدة لرؤيتها: إذ الرؤية غير التقييدية وبعض الرؤى التقييدية الأخرى ستعتبر كذلك ثقة الرضيع ثقة أصيلة.

من أجل تطوير حجة إيجابية لصالح رؤية باير، نحتاج إلى إثبات أنّ مفهوم الثقة بوصفها تفاؤلاً بشأن النية الحسنة للشخص الموثوق به وكفاءته يستخلص تمييزاً له قيمة تفسيرية مهمة في حد ذاته. هنالك طريقة للقيام بذلك. يستخلص بعض علماء النفس وعلماء الاجتماع تمييزاً بين الميل القائم على التوقّع التنبؤي للجدارة بالاعتماد، الذي يُطلقون عليه في بعض الأحيان 'الاطمئنان'، والميل الواثق، الذي لا يكون تنبؤاً، بل تقييماً للموقف الاجتماعي وللشخص الذي يكون المرء في وضع يسمح له بالاعتماد عليه. لا يرجع سبب هذا التمييز في المقام الأول إلى أنه تمييز حدسي، بل يتبع الاعتماد القائم على نوعين مختلفين من المعلومات المعالجة من خلال قنوات نفسية مختلفة، مما يشكِّل مكونين مختلفين من الإدراك الاجتماعي قابلين للقياس. وكما يُفسِّر Midden & Huijts الفكرة، 'تصبح الثقة أساس القرارات عند المرحلة التي لا تكون فيها الضمانات الأخرى متاحة بشكل كاف ويكون الاطمئنان (القائم على الخبرة) مفقوداً' (2009: p. 744).

---

(9) هنالك حدود لهذا. إذ إخفاقات ثقة الرضيع لا تُقدِّم الكثير في تفسير وضع أو تطور المعايير والمؤسسات التي تعزز الجدارة بالثقة، بالطريقة التي يمكن أن تُساعد فيها إخفاقات ثقة 'الراشد' السابقة لمثل هذه المعايير والمؤسسات في تفسير ظهورها.

من هذا المنظور، فإنّ ما يميز لعبة الثقة، وفي الواقع العديد من المواقف التي نودّ فيها تفسير ظهور الممارسات والمؤسسات التعاونية من خلال الثقة، هو أنّ المرء ليس لديه سجل حافل من التفاعل الذي يمنحه وصولاً إلى معلومات قائمة على الخبرة بشأن الأداء المسبق للطرف الآخر (أو على الأقل ليس سجلاً حافلاً يكون قابلاً للتطبيق في هذا الموقف الجديد). بالطبع، يمكننا أن نتخيل أشكالاً مختلفة من لعبة الثقة عندما نمتلك مثل هذه المعلومات، لكنّها ستكون غير مألوفة إلى حد ما في الحالات التي تظهر فيها المؤسسات والممارسات التعاونية. ما نريد معرفته للأغراض التفسيرية هو كيف يتعامل الناس مع الاعتماد على الآخر عند **غياب** أي نوع من اليقين السببي، أو الآلي، أو القائم على الخبرة ــ أي، الاطمئنان ــ بشأن كيف سيتصرفون. يُشير هذا إلى أنّ القيد التفسيري قد يتوافق مع استخلاص تمييز مفاهيمي بين الثقة والاطمئنان. يمكن للتفسيرات التقييدية للثقة أن تستوفي القيد التفسيري بقدر ما (a) تلتقط هذا التمييز النفسي بين الثقة والاطمئنان، (b) لم تكن تقييدية للغاية من ناحية أخرى بشأن ما يُعدّ ثقة، و(c) تقترح آلية مميزة تُنشئ الثقةُ من خلالها المؤسسات والممارسات التعاونية.

إنّ الجانب من تفسير باير الذي يلتقط على أفضل وجه هذا التمييز هو فكرة **التفاؤلية**، نوع من التحيُّز العاطفي إلى كيفية إدراك المرء للفُرص في موقف ما. تربط كارن جونز هذا بالتمييز الذي قُدِّم للتو:

> يمكن أن نكون مسوَّغين في الوثوق حتى عندما لن نكون مسوَّغين في التنبؤ بالتصرف المفضَّل من جانب الشخص الموثوق به. لا يجب أن تكون أدلتنا على الوثوق كثيرة مثلها مثل الأدلة المطلوبة للتنبؤ المسوَّغ المقابل. في هذا الصدد، يكون الوثوق أكثر شبهاً بالأمل لا بالتنبؤ. (1996: p. 15, quoted in McGeer 2006: p. 241)

يتناسب هذا مع فكرة أننا نمتلك مسوّغاً مميزاً لمواقفنا المتعلقة-بالآخر في المواقف التي تكون فيها الأدلة على جدارتهم بالاعتماد غير حاسمة.

ومع ذلك، من دون تقديم أساس إضافي لمثل هذا الاعتماد، فإنّ هذه القصة لا تكون مرْضية لسببين رئيسيين. الأول، لا يزال من غير الواضح سبب عدم الحاجة إلى وجود الكثير من الأدلة على الثقة كما هو الحال بالنسبة للتنبؤ. حتى لو كان من المعقول أن يحق للمرء الوثوق بالآخرين بناء على مسوغات أخلاقية أو عقلانية، لأنّ القيام بذلك هو مسألة احترام أو لباقة (كما في Ross 1986)، فمن الصعب اعتبار هذا وحده سبباً إبستمياً أو عملياً مناسباً لفعل ذلك. الثاني، إنّ قيمتها التفسيرية محدودة. إنّ التفاؤلية هي مثل الرياح التي تهب في اتجاه الاعتماد على الآخرين. عندما تهب هذه الرياح، إذا جاز التعبير، فإنها تساعد في تفسير لماذا يميل الناس إلى الاعتماد على الآخرين أكثر مما قد تُرخِّص به الأدلة بشكل صارم. ومع ذلك، هناك دوافع أخرى، ترتبط بشكل وثيق بالسبب العملي، والتسويغ، والترخيص، تُنشئ الاعتماد حتى عندما تكون الرياح ساكنة. يجب أن تكون هذه جزءاً من تفسير الثقة، وفقاً للقيد التفسيري. في ضوء هذه المشاكل، أنتقل الآن إلى الرؤية التي توضّح الأسباب المميزة المقترنة بالثقة: ما سأُطلِق عليها رؤية 'الاستجابة-للاعتماد' يمكن اعتبار هذه الرؤية تسوِّغ، بطريقة ما، التفاؤل بالثقة من خلال نوع خاص من الأسباب العملية والإبستمية، وبالتالي الاستجابة لهذين الاعتراضين.

4. إعادة النظر في الاستجابة-للاعتماد

أيّدَ بعض الفلاسفة بوصفها أساسية للثقة فكرة أنّ الشخص الموثوق به سيستجيب لفعل الاعتماد (Pettit 1995; McGeer 2006; Faulkner 2007, 2014). أُطلِق على هذا الجانب من الثقة 'الاستجابة-للاعتماد' (Nickel 2012)[10] يمكن تصوره

(10) يُطلق Pettit (1995: p. 203) عليه 'الاستجابة-للثقة' لكنني أُفضِّل 'الاستجابة-للاعتماد' لعدة أسباب: إنّ الاستجابة لا يبدو أنها تميز بين الاعتماد والثقة، ولا عزوها إلى الشخص الذي يعتمد عليه المرء يقوم بذلك. كذلك، إذا كان الهدف هو تعريف الثقة وعقلنتها من خلال هذه الميزة، فيبدو من الأفضل ألا نستخدم الثقة لتعريف هذه الميزة.

بوصفه مكوِّناً ضرورياً لموقف الثقة نفسه، وإن كان ضمنياً. افترض أنّ بريتا تُدرج ليف بوصفه مرجعاً في طلبها الوظيفة. في قيامها بذلك، فإنها تعوِّل عليه ليستجيب لاعتمادها عليه، بحيث إذا اتصلت به لجنة التوظيف، سيقدِّم توصية مناسبة. من المفترض أنّ هذه الاستجابة للاعتماد تقع في صميم الثقة.

إحدى الحجج على مركزية الاستجابة-للاعتماد في الثقة هي أنها تفسّر الضرر المميز للخيانة. تحدث الخيانة عندما يشير الشخص إلى أنه سيستجيب بشكل مناسب لاعتماد المرء عليه، ثم يفشل في الاستجابة عند الحاجة. إذا لم يفعل ليف شيئاً لإبعاد بريتا عن فكرة أنه سيوفر لها توصية داعمة ومناسبة، ومن ثمّ أخفق (عن قصد) في القيام بذلك، فهذا مثال على ضرر تلاعبي مميز. بناءً على افتراض أنّ الخيانة هي الضرر المميز المقترن بانهيار الثقة، فإنّ ذلك يبدو أنه يدعم الصلة بين الثقة والاستجابة-للاعتماد (Faulkner 2007).

لقد انتقدتُ في موضع آخر هذه الرؤية عن الثقة بناءً على مسوغات حدسية، مجادلاً بأنها ليست شرطاً ضرورياً للثقة (Nickel 2012). على الرغم من أنني ما زلت أُصرّ على هذا الاعتراض، إلا أنني أودّ أن أُجادل هنا بأنّ رؤية الاستجابة-للاعتماد تقوم بعمل جيد في استيفاء القيد التفسيري. فكما جادلتُ في القسم السابق، يمكن أن تستوفي التفسيرات التقييدية للثقة القيد التفسيري بقدر ما (a) تلتقط التمييز النفسي بين الثقة والاطمئنان، (b) لا تكون تقييدية بشكل مبالغ فيه بشأن ما يُعدّ ثقة، (c) تقترح آلية مميزة تُنشئ الثقة من خلالها المؤسسات والممارسات التعاونية. إنّ رؤية الاستجابة-للاعتماد، على الأقل عند تأويلها على نطاق واسع، تعمل بشكل مثير للإعجاب وفق جميع هذه المعايير الثلاثة.

أولاً، إنها تلتقط التمييز النفسي بين الثقة والاطمئنان. إنّ تمييز الثقة-الاطمئنان، بشكل عام، هو ذلك التمييز بين الميل إلى الاعتماد القائم على معلومات ثابتة بأنّ الآخر سيتصرف بطريقة معينة، أو لديه احتمالية معينة للتصرف بطريقة معينة، والميل إلى الاعتماد عندما تكون تلك المعلومات المتينة مفقودة، بحيث لا يمكن للمرء أن يقدّر بشكل دقيق جدارة أداء الآخر بالاعتماد بل يجب أن

يضع نفسه بين يديهم بناء على بعض الأسس الأخرى. لا يُعدّ الاطمئنان في الأساس موقفاً موجَّهاً نحو الأشخاص. إذ يمكن أن يتضمن المؤسسات وحتى الأشياء المادية. لكن يمكن أن يتضمن الأشخاص، على سبيل المثال، عندما تُنشَأ المؤسسة بحيث إذا لم ينفّذ موظف ما بعض المهام المعينة لأولئك الذين يعتمدون عليه، فيمكنهم أن يلجؤوا إلى موظف آخر (مشرف) كي يقوم بذلك. توفّر وظيفة المؤسسة توجيهات جديرة بالاعتماد لتوقعات المرء، ومن ثمّ، إنّ هذا النوع من الاعتماد على الآخر هو اطمئنان بدلاً من ثقة. لكنّ هذا لا يوضّح ماهية أنواع المسوغات التي قد تُعدّ أدلة على الثقة، وهنا يكون تفسير الاستجابة-للاعتماد مفيداً. وفق هذه الرؤية، يتم تمييز الثقة عن الاطمئنان من خلال حقيقة أنّ وضع المرء نفسه بين يدي الآخر من المتوقع أن يجعل الآخر أكثر جدارة بالاعتماد مما سيكون عليه بخلاف ذلك. من الواضح أنّ هذا لا ينطبق على المؤسسات البيروقراطية البحتة. وهذا يوضّح أكثر ماهية المسوّغ المميز للثقة، بالمقارنة مع الأنواع الأخرى من الاعتماد على الأشخاص.

ثانياً، إنّ هذا المسوّغ المميز للثقة، على الأقل عندما يؤخذ على نطاق واسع بما فيه الكفاية، ليس تقييدياً للغاية بحيث لا يكون حاضراً بشكل معقول في معظم علاقات الثقة والتبادلات الفردية. بل فقط يتطلب أن يكون المرء المعتمَد عليه مستجيباً لحقيقة الاعتماد وسيُعدِّل سلوكه لكي يقابل توقعات المرء الذي يعتمد عليه بشكل أفضل. بل إنه من المعقول حتى وجود شيء من هذا القبيل في تبادل لاسال-إلينوي. فحقيقة أنه في هذا التبادل سيكون من المناسب أن يشعر أي من الجانبين، بمعنى ما، **بالخيانة** إذا هاجمه الجانب الآخر فجأة، أو سمَّمَ الطعام الذي يتم تقديمه، هي دليل على هذا[11] تتوافق بعض توقعات الاستجابة-للاعتماد مع مستويات منخفضة من الاطمئنان أو التعهد العام بشأن الطرف الآخر. هذا يعني أنّ تفسير الاستجابة-للاعتماد يمكن أن يستوفي على نحو أفضل القيد التفسيري، لأنه

(11) من المثير للاهتمام التفكير فيما إذا كان هذا الشعور بالخيانة يجب أن ينطوي على لوم أخلاقي.

يتضمن مواقف وتفاعلات تسبق المؤسسات والممارسات التعاونية، وبالتالي، يمكنه أن يقدِّم شيئاً ما لتفسير ظهور تلك الممارسات والمؤسسات.

أخيراً، يرتبط تفسير الاستجابة-للاعتماد بالآلية المسوَّغة جيداً بشكل طبيعي التي تظهر من خلالها المؤسسات والممارسات التعاونية. تكون هذه الآلية قوية على نحو خاص عندما تقترن فكرة الاستجابة-للاعتماد بوسيلة **لإيصال إشارة** بأنّ المرء جدير بالثقة. أظهر كل من لاسال وشعب إلينوي القُصيبة للآخر بوصفها وسيلة للدعوة إلى الاعتماد، مما يُشير إلى أنه إذا اعتُمد على عدم ممارسة العنف ضد الآخر، فإنهم سيتصرفون بسلام. استخدم الفلاسفة الذين يتمتعون بالموهبة في النمذجة مثل هذه الإشارات لتفسير نجاح التفاعل التعاوني أو فشله في المحاكات المتعددة الفاعلين (Skyrms 2010). يمكن توسيع هذا التفسير إذا أدرجنا فيه فكرة امتلاك الشخص 'سمعة' مرئية تتأثر بمدى أدائه الجيد. فالشخص الذي يعلم أنّ سمعته ستتأثر بأدائه، مثل ليف أمام بريتا، سيميل إلى أن يكون أكثر جدارة بالاعتماد (Pettit 1995). يُعدّ هذا، إذن، سبباً خارجياً لكونك مستجيباً-للاعتماد، ويُستعمَل في تفسير ظهور التعاون أو عدم ظهوره. إذن، تُعتبر الإشارات والمعلومات المتعلقة بالسمعة طُرقاً مهمة لملء ما يتألف منه النوع المميز من المعلومات، الذي تقوم عليه الثقة.

ومع ذلك، لكي تمتلك النظرية هذه المزايا، يجب تأويلها على نحو واسع بما يكفي لكي تَعتبِر الدوافع أو الأسباب المختلفة، بما في ذلك مثل هذه الدوافع الخارجية، حالاتٍ عن الاستجابة-للاعتماد. يجب أن تتضمن الدوافع المحتملة للاستجابة-للاعتماد القلق من احتمالية وجود عقوبات، محاولة الحفاظ على علاقة المرء، وربما حتى الدوافع الاستراتيجية مثل الدافع الماكر الذي تعزوه فرانشيسكا إلى جورج عندما تلعب لعبة الثقة. يبدو أنّ بعض مؤيدي النظرية يبعدون أنفسهم عن هذا التأويل الواسع للاستجابة-للاعتماد. يجادل فوكنر، في ورقة حديثة، أنه من الخطأ رؤية الثقة بوصفها تعتمد على أنواع الأسباب المحددة داخل إطار العقلانية الذرائعية البحتة (ما يُسمّيها بـ 'الهيومية') (Faulkner 2014). يتمثل القلق في أنّ هذا

يستبعد الدوافع الاستراتيجية. يجادل فوكنر بأنه عندما نثق، فإننا لا نفكِّر بشكل نموذجي في أداء الشخص الموثوق به كوسيلة لإنجاز شيء ما نرغب به، مثل استمرار علاقتنا به. حيث يُشير، في مرحلة ما، إلى أنه في هذا المعيار يجب أن يتطابق سبب أداء الشخص الموثوق به مع توقعات الشخص الذي يثق به: 'الطرف الموثوق به "س يكون جديراً بالثقة، في الظرف المحدد بواسطة وثوق "أ" (بشكل عاطفي) بـ س لفعل فاي، إذا وفقط إذا كان س يرى اعتماد أ على فعله، أي فعل س، لـ فاي كسبب للقيام بـ فاي ويفعل فاي لذلك السبب' (Faulkner 2014: p. 1982). لأجل جني المزايا التفسيرية لتفسير الاستجابة-للاعتماد، يجب أن نأخذ على محمل الجد أنّ هذا التحديد الإضافي (مثل معيار الاختيار العقلاني في تفسير كولمان) لا يُقصد به حسم سؤال ما يُعدّ بوصفه ثقة؛ وبهذه الطريقة يسمح في بعض الحالات أن يترك الشخص الواثق الأمر مفتوحاً لأنواع من الأسباب يتوقع أن يكون الشخص الموثوق به مستجيباً لها.

يمكن لبعض الرؤى الأخرى عن الثقة أن تستوفي القيد التفسيري بطريقة مماثلة. ونظرية الثقة التي أفضِّلها هي النظرية التي **يتوقع** فيها الشخص الواثق **بشكل معياري** أن يُنجِز الطرف الموثوق به بطريقة معينة، بحيث لا يستلزم ذلك استجابة-للاعتماد في كل حالة. تختلف هذه الرؤية بشكل دقيق عن الاستجابة-للاعتماد من جهة أنّ المعيار يمكن ـ ويجب في بعض الأحيان ـ تطبيقه حتى في الظروف التي لا يتوقع أن يكون لها تبعات (Nickel 2012). وعلى نحو مماثل، لا تستلزم هذه الرؤية أن يستجيب الشخص الموثوق به لمعيار السلوك ذاته الذي يقوم عليه التوقع المعياري للواثق. ومع ذلك، فإنها تسمح لذلك النوع من الاستجابة-للاعتماد بوصفه حالة عادية. تمتلك هذه إمكانات تفسيرية بقدر ما تكون فكرة عزو المعايير إلى الآخرين وتطبيقها آليةً أساسية بين البشر لتغيير ميزان الأسباب وتحسين الامتثال للتوقعات في التبادلات التعاونية؛ وكذلك لأنه عندما تفشل هذه التوقعات المعيارية، فإننا نتخذ أحياناً خطوات أخرى للتشجيع على امتثال أفضل في المستقبل، مثل ترسيخ العقوبات والمؤسسات.

5. مفهوم الثقة: طبيعي، أم اجتماعي، أم سياسي؟

يتمثل استنتاج الأقسام السابقة في أنّ بعض نظريات الثقة (الأقل) تقييداً يفضِّلها القيد التفسيري بناءً على مسوغات غير حدسية. ما الذي يُثبته هذا؟ في أفضل الأحوال، يُثبت أنّ نظرية الثقة تكون أفضل إذا سمحت بأهداف تفسيرية، لا أنها تحدد المرجع للمفهوم 'الشعبي' للثقة، الذي من المفترض أيضاً أنّ الفلاسفة يحققون فيه من خلال الحدس، الفينومينولوجيا، و\أو الاستبناء العقلاني. هناك حاجة إلى حجة إضافية لربط الأهداف التفسيرية بمفهوم الثقة الذي اهتمَ به الفلاسفة، مما يدل على أنّ هذا المفهوم، على عكس المظاهر، يتم حسمه بواسطة القيد التفسيري بدلاً من المناهج الأخرى. في هذا القسم، سأتناول حجة محتملة من الماهوية العلمية. أزعم أنّ هذه الحجة ليست حاسمة، وأنّ المزايا التفسيرية لتفسير الثقة الأقل تقييداً يجب موازنتها مقابل عوامل أخرى.

تتمثل الخطوة الأولى في السعي إلى إثبات أنّ الأهداف العلمية قد تحدد مفهوم الثقة في إضفاء طابع نسبي على الحدس الفلسفي. إذ المفهوم الشعبي للثقة فوضوي. ومن الشائع بما يكفي الحديث عن وثوق الحيوانات المنزلية وكونها موثوقاً بها، وكذلك الحديث عن الأشخاص الذين يثقون بأنظمة الكمبيوتر، ومكونات المحيط المبني، وحتى الظواهر الطبيعية مثل الطقس. غالباً ما يستجيب الفلاسفة لهذه الحقيقة من خلال استخلاص فرق حدسي بين الثقة و'مجرّد الاعتماد'، أو بين نوعين من الثقة (Faulkner 2014). ومع ذلك، من دون حجة إضافية عن الأنواع التي قدّمناها في الأقسام السابقة، فإنّ اللجوء إلى الحدس هو مصادرة على المطلوب أمام الرؤية غير التقييدية. للتأكيد على هذه النقطة، من المفيد الإشارة إلى أنّ المفهوم الشعبي، وبشكل خاص الفرق بين الثقة والاعتماد، لا يُترجم بشكل مماثل إلى اللغات الطبيعية المختلفة. فبعض اللغات لا تحدده بوصفه فرقاً قاطعاً[12] إنّ إحساسنا الحدسي بماهية الثقة الأصيلة ربما لا يُتشاطَر على نحو عالمي.

---

(12) في اللغة الهولندية، يمكن ترجمة كل من 'أنا أعتمد على س' و'أنا أثق بـ س' بشكل =

يمهّد هذا الطريقَ لحجة إضافية لدعوى أنّ مفهومنا يُحدَّد بشكل براغماتي بواسطة أهدافنا التفسيرية العلمية، وليس بواسطة حدسنا. وفقاً للنزعة المضادة للفردانية حول الأفكار، فإنّ هوية الأفكار التي تغرس مفاهيم معينة لا يتم تحديدها بالكامل من خلال تلك التي يمتلك المفكر وصولاً ذاتياً إليها. بدلاً من ذلك، إنّ أي مفهوم يُفكِّر فيه المرء يتحدد بشكل جزئي بواسطة الحقائق الخارجية التي قد يمتلك المفكِّر وصولاً منقوصاً إليها: إما الحقائق حول **الماهيات العلمية** أو الأنواع الطبيعية التي تلتقطها المفاهيم، أو الحقائق حول **التحديد الاجتماعي** للمفاهيم (Burge 2007). فعلى سبيل المثال، الشخص الذي يُفكِّر في التهاب المفاصل يُفكِّر في مرض الروماتيزم في المفاصل. حتى لو كان فهمه الذاتي غير كاف بالنسبة له لامتلاك رأي ما عما إذا كان التهاب المفاصل يمكن أن يحدث في الفخذ، فإنه يمكنه، مع ذلك، أن يمتلك أفكاراً تتضمّن مفهوم التهاب المفاصل **هذا**، التي وفقاً لها يتم استبعاد حدوثه في الفخذ. هنالك مسوِّغان لتفسير هذه الحقيقة: المسوِّغ الماهوي والمسوِّغ الاجتماعي. قد يكون التهاب المفاصل نوعاً طبيعياً له ماهية ما، أو قد يكون استقرَ من خلال جماعة من العلماء الذين يعملون على التهاب المفاصل بأنّ التهاب المفاصل يرتبط فقط بالمفاصل (على الرغم من أنه ربما يكون قد استقر بطريقة مختلفة). في حالة التهاب المفاصل، من غير الواضح ما هو العامل الذي يلعب الدور الحاسم: هل تم تكليف الطب بمهمة تحديد المفاهيم الطبية، أم حقيقة أنّ مرض المفاصل هو نوع طبيعي؟

قد يعتقد المرء أنّ المفاهيم الفلسفية ليست عرضة للحجة المضادة للفردانية. لكننا في الحقيقة نجد أنّ كلاً من المتغير الماهوي والمتغير الاجتماعي للحجة قد طبّقه بعض الفلاسفة على مفهوم المعرفة. يجادل Hilary Kornblith (2014) لصالح

= طبيعي إلى *ik vertrouw* [in, op] x، ويمكن ترجمة كل من 'الجدارة بالثقة' و'الجدارة بالاعتماد' بشكل طبيعي إلى *betrouwbaarheid*. في اللغة الفرنسية، تترجم كلا الكلمتين إلى *faire confiance en* and *fiable*. بالطبع يمكن استخلاص فرق ما، لكنه أبعد عن الوضوح مما هو عليه في اللغة الإنكليزية.

دعوى أنّ المعرفة هي نوع طبيعي، وأنّ التحقيقات القائمة على الحدس بشأن مفهوم المعرفة هي أدلة ضعيفة على هذا المفهوم. وفقاً لكورنبليث، إنّ فكرة الحالة التمثيلية التي تتطابق بشكل صحيح مع بعض الحالات الظرفية الخارجية تتمتع بمثل هذه القيمة التفسيرية الكبيرة في وصف السلوك الحيواني، والنجاح التطوري، لدرجة أنها تكون مفهوماً بيولوجياً أساسياً:

> عندما نسعى إلى تفسير وجود بعض القدرات المعرفية في الأنواع... تدخل المعرفة إلى الصورة. تفرض البيئة بعض المطالب المعلوماتية على الأنواع، والقدرات المعرفية تستجيب لتلك المطالب.... إذا أردنا أن نعرف لماذا يمتلك بعض الأفراد قدرة معرفية معينة، فسنحتاج إلى الإشارة إلى التفسير التطوري... وبذلك، تكون فئة الاعتقادات التي انتُقيت هذه القدرات لأجلها- الاعتقادات الناتجة بشكل موثوق والتي تكون صحيحة أيضاً ــ مهمة لعلماء السلوك. كما يبدو لي، إنّ الأهمية التفسيرية لهذه الفئة ولوحدتها النظرية تقدِّم أسباباً لاعتبارها نوعاً طبيعي. (Kornblith 2014: pp. 176-7)

يمكن أن تزعم النسخة الأكثر صراحة من الحجة المناهضة للفردانية المطبّقة على الثقة أنّ الثقة هي نوع طبيعي. تُحدَّد أفكارنا عنها خارجياً بنفس الطريقة التي تُحدَّد فيها أفكارنا عن الماء خارجياً بواسطة مادة H_2O. في حالة الماء، حتى قبل أن تصف الكيمياء الحديثة المادة، كان H_2O هو ما كنا نفكِّر فيه. أولئك الذين لديهم نظريات عن الماء قائمة على الحدس حول خبراتهم عن الماء، ربما حتى يُنكرون وجود الـ H_2O، هم مع ذلك يفكرون في H_2O.

هل يمكن إثبات أنّ الثقة هي نوع طبيعي على غرار ذلك، وأنّ الحدس هو دليل ضعيف على هذا المفهوم؟ لقد أجرى الفلاسفة منذ أرسطو مقارنات جادة بين التعاون، والسلوكات الاجتماعية للبشر والحيوانات الأخرى. قد يُعتبر الميل الاجتماعي للبشر إلى الاعتماد على الأعضاء الآخرين من نوعهم نوعاً طبيعياً، خاصة إذا فهمنا هذا الميل بأبسط طريقة محتملة، ربما على طريقة 'ثقة الرضيع' عند باير، بحيث تشترك فيه الحيوانات الاجتماعية الأخرى. توضّح باير مقصدها

بأنّ ثقة الرضيع لا تستلزم حتى أن يمتلك الطفل قدرة اختيار متطورة بالكامل. إنّ القدرة على تمييز عدم-الجدارة بالاعتماد العرضية من عدم-الجدار بالاعتماد المتعمَّدة هي أيضاً متشاطَرة إلى حد ما لدى الحيوانات غير البشرية. ما هو مميز بشأن الثقة البشرية، وفق هذه الرؤية، هو أننا، على عكس الحيوانات الأخرى، نكون قادرين أيضاً على هندسة البيئة من خلال خلق إشارات معقدة، ومعايير اجتماعية، ومؤسسات تغيّر ميزان التحفيز لأولئك الذين اعتُمِدَ عليهم في مواقف عدم اليقين، مما يجعل التفاعل الاجتماعي داخل المجتمعات أكثر استقراراً وجدارة بالاعتماد.

ومع ذلك، يبدو من حجة الأقسام السابقة أنّ رؤية الثقة الأكثر ثراءً معرفياً قد تقدِّم أيضاً تفسيراً مقنعاً للمؤسسات والممارسات التعاونية بوصفها ظاهرة اجتماعية. تتطلب رؤية الاستجابة-للاعتماد أن يعزو الواثق قدرة الاختيار أو القرار إلى الشخص الموثوق به. وفق هذه الرؤية، يتوقع الواثق من الموثوق به أن يكون دارياً باعتماد الواثق عليه، بحكم هذا، يُصبح أكثر استجابة في تحقيق توقعاته. يُعدّ هذا عزواً معقَّداً للنية والاختيار، مما يتطلب جهازاً معرفياً معقَّداً من غير المحتمل أن تشترك فيه العديد من الحيوانات الأخرى. على الرغم من أنّ مثل هذا الميل إلى الثقة قد يكون أيضاً على نحو جائز نوعاً طبيعياً، فإنّ أسلوب الحجة الذي يستعمله كورنبليث لإثبات ذلك في حالة المعرفة لن ينطبق [هنا]. تدور حجته حول الادعاء بأنّ المعرفة هي فئة نحتاجها في العديد من المراحل لتفسير النجاح التطوري عبر العديد من الأنواع. إذا كانت الثقة باعتبارها استجابة-للاعتماد نوعاً طبيعياً، فهي من صُنع الإنسان [anthropogenic][13]

تؤكد الحجة الأصلية لبورج المؤيدة للنزعة المضادة للفردانية على فكرة أنّ

---

(13) يبدو أنّ كورنبليث يقيّد نفسه بالأنواع البيولوجية عندما يجادل بأنّ المعرفة هي نوع طبيعي. عند انتقاد رؤية Edward Craig (1990) بأنّ المعرفة هي مفهوم احتاجه البشر (بما في ذلك البشر الأوائل) لتحديد مصادر المعلومات الجيدة، لم يفكر قط في إمكانية أن يكون النوع الذي من صنع الإنسان نوعاً طبيعياً أيضاً (Kornblith 2014: Ch. 12).

المفهوم المغروس في أفكارنا هو مسألة الاستخدام داخل مجتمع لغتنا، 'البيئة الاجتماعية'، بدلاً من فكرة كرونبليث أنّ الأنواع الطبيعية تُثبِّت محتوى أفكارنا مباشرة[14] على الأقل في بعض الحالات، تُحدِّد القيم التفسيرية العلمية، بسبب السلطة الممنوحة اجتماعياً للعلماء، المفهومَ المغروس في أفكارنا. لا تستلزم هذه النقطة وجود حقائق ميتافيزيقية خارج لغوية تتضمن أنواعاً بيولوجية أو أنواعاً أخرى. بل فقط تستلزم أن يتم تثبيت المفهوم الفعلي لالتهاب المفاصل، على سبيل المثال، على النحو الذي هو عليه لأنّ العلماء وجدوا هذا المفهوم مفيداً، ولأنّ المجتمع اللغوي الأوسع يمنحهم سلطة على المفهوم. حقيقة أنّ السلطة تَرجع إلى المجتمع لا تعني أنّ الفرد يمكنه أن يستخدم مفهوماً متفرداً غير قياسي، أكثر من حقيقة أنّ القوانين تُرجع سلطتها إلى المجتمع تعني أنّ الشخص يمكنه أن يختار قانوناً بديل.

ومع ذلك، عند التطبيق على الثقة، هنالك مشكلتان مهمتان في هذه الفكرة. الأولى، هناك القليل من الاتفاق المتداخل التخصصات حول الثقة. فمن المعقول أنّ فهم علماء الطب لالتهاب المفاصل يجب أن يُحدِّد حدود المفهوم، لكن من غير المعقول على نحو مماثل أنّ علماء الأحياء، بدلاً من علماء النفس أو علماء السياسة أو الاقتصاديون أو الفلاسفة، يجب أن يحددوا حدود مفهوم الثقة. أما المشكلة الثانية، هي أنّ الثقة مفهوم ذو أهمية اجتماعية وسياسية كبيرة في العصر الحديث (انظر، على سبيل المثال، Baberowski 2014). والمفاهيم من هذا القبيل، **كالشرعية والديمقراطية**، هي ملكية عامة، وربما حتى منطقة متنازع عليها. إنّ حدود مثل هذه المفاهيم لا يمليها الخبراء وحدهم. يبدو، إذن، ليس هناك سبب قاطع لاعتبار مفهوم الثقة محدَّداً بواسطة نوع طبيعي ما، ولا بواسطة حقائق اجتماعية

---

(14) في حاشيته على 'Individualism and the Mental'، يشدد بورج على أنّ الحجة في الورقة الأصلية تتعلق بدور البيئة الاجتماعية في تثبيت مفاهيمنا، لكنه ينصّ على أنه وفق رؤيته الحالية تلعب كل من البيئة الفيزيائية والاجتماعية دوراً ما في تثبيت المفهوم (Burge 2007: p. 152).

تمنح الخبراء سلطة على المفهوم. يُشير هذا إلى أنّ حجة الإمكان التفسيري ليست حجة قاضية، لكن يجب أخذها في الاعتبار جنباً إلى جنب الاعتبارات الأخرى.

6. الختام

تتمتع التفسيرات الفلسفية للثقة القائمة على الحدس وفينومينولوجيا الثقة بجاذبية قوية للوهلة الأولى، ولا تتجاوز حجة الإمكان التفسيري حدسنا العادي بالطريقة التي قد تتجاوز فيها حجة ما مماثلة في حالة مفهوم التهاب المفاصل أو H_2O. إنّ استنتاجي هو براغماتي: يجب أنّ يأخذ الفلاسفة حجة الإمكان التفسيري ضمن المجموعة بوصفها طريقة لتصنيف تفسيرات الثقة. وبافتراض تساوي الأمور الأخرى، من الأفضل أن تكون هناك قيود دنيا على الدوافع، لتأويل هذه القيود نفسياً بطريقة تسمح بعزوها على نطاق واسع إلى العديد من الفاعلين في الكثير من المواقف، ولتمييز الفروق التفسيرية بشكل حقيقي مع المفهوم، مما يحدد الميزات التي تؤثر في المؤسسات والسلوك التعاوني. لقد جادلتُ هنا بأنّ حجة الإمكان التفسيري ربما تفضّل رؤية عن الثقة ترتبط فيها بشكل قوي بالاستجابة-للاعتماد: الميزة المتمثلة في أنه عندما يثق شخص ما بشخص آخر، يفترض الشخص الأول أنّ الشخص الثاني، على دراية باعتماد الأول عليه، سيختار (على الأرجح) أن يكون جديراً بالاعتماد. إضافة إلى ذلك، لقد جادلتُ بأنّ مفهوم الاستجابة-للاعتماد هذا يجب تأويله على نطاق واسع ليشمل الاستجابة للاعتبارات المتعلقة بالسُمعة والدوافع الاستراتيجية الأخرى[15].

* * *

(15) أشكر محرري هذا الكتاب، والمشاركين في ورشة عمل أكسفورد في عام 2014، على تعليقاتهم على النسخ الأولية من هذا الفصل. تم تمويل هذا البحث بشكل جزئي بمنحة من برنامج *Socially Responsible Innovation (MVI)* التابع لـ NWO، لمشروع *'Medical Trust Beyond Clinical Walls'*.

References

Baberowski, J., ed., 2014. *Was ist Vertrauen? Ein interdisziplinäres Gespräch*. Frankfurt: Campus. Baier, A., 1994. *Moral Prejudices: Essays on Ethics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Berg, J., J. Dickhaut, and K. McCabe, 1995. Trust, Reciprocity, and Social-History. *Games and Economic Behavior* 10(1): pp. 122-42.

Buchak, L., 2016. Decision Theory. In A. Hájek and C. Hitchcock, eds., *Oxford Handbook of Probability and Philosophy*. New York: Oxford University Press.

Burge, T., 2007. *Foundations of Mind: Philosophical Essays, Volume 2*. New York: Oxford University Press.

Camerer, C. and K. Weigelt, 1988. Experimental Tests of a Sequential Reputation Model. *Econometrica* 56(1): pp. 1-36.

Coleman, J. S., 1990. *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cook, K. S., R. Hardin, and M. Levi, 2005. *Cooperation without Trust*. New York: Russell Sage Foundation.

Craig, E., 1990. *Knowledge and the State of Nature*. New York: Oxford University Press.

Faulkner, P., 2007. On Telling and Trusting. *Mind* 116: pp. 875-902.

Faulkner, P., 2014. The Practical Rationality of Trust. *Synthese* 191: pp. 1975-89.

Hardin, R., 2006. *Trust*. Cambridge: Polity Press.

Hieronymi, P., 2008. The Reasons of Trust. *Australasian Journal of Philosophy* 86: pp. 213-36.

Hobbes, T., 1968 [1651]. *Leviathan*. Ed. C. B. Macpherson. New York: Penguin Books.

Hume, D., 1998 [1751]. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Ed. T. L. Beauchamp. New York: Oxford University Press.

Johnson, N. D. and A. A. Mislin, 2011. Trust Games: A Meta-Analysis. *Journal of Economic Psychology* 32(5): pp. 865-89.

Jones, K., 1996. Trust as an Affective Attitude. *Ethics* 107: pp. 4-25.

Kornblith, H., 2014. *A Naturalistic Epistemology: Selected Papers*. New York: Oxford University Press.

Kreps, D. M., 1990. Corporate Culture and Economic Theory. In J. E. Alt and K. A. Shepsle, eds. *Perspectives on Positive Political Economy*. Cambridge: Cambridge University Press: pp. 90-143.

McGeer, V., 2006. Trust, Hope and Empowerment. *Australian Journal of Philosophy* 86(2): pp. 237-54.

McLeod, C., 2002. *Self-Trust and Reproductive Autonomy*. Cambridge, MA: MIT Press.

Midden, C. J. H. and N. M. A. Huijts, 2009. The Role of Trust in the Affective Evaluation of Novel Risks: The Case of CO_2 Storage. *Risk Analysis* 29(5): pp. 743-51.

Nickel, P., 2007. Trust and Obligation-Ascription. *Ethical Theory and Moral Practice* 10: pp. 309-19.

Nickel, P., 2009. Trust, Staking, and Expectations. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 39: pp. 345-62.

Nickel, P., 2012. Trust and Testimony. *Pacific Philosophical Quarterly* 93(3): pp. 301-16.

Olineck, K. M. and D. Poulin-Dubois, 2005. Infants' Ability to Distinguish Between Intentional and Accidental Actions and Its Relation to Internal State Language. *Infancy* 8(1): pp. 91-100.

Parkman, F., 1983 [1878]. La Salle and the Discovery of the Great West. In Francis Parkman: *France and England in North America*: volume I. Ed. D. Levin. New York: Library of America: pp. 713-1054.

Pettit, P., 1995. The Cunning of Trust. *Philosophy and Public Affairs* 24: pp. 202-25.

Ross, A., 1986. Why Do We Believe What We Are Told? *Ratio* 1: pp. 69-88.

Simpson, T., 2012. What is Trust? *Pacific Philosophical Quarterly* 93(4): pp. 551-69.

Skyrms, B., 2010. *Signals: Evolution, Learning and Information*. New York: Oxford University Press.

Utz, S., U. Matzat, and C. Snijders, 2009. On-Line Reputation Systems: The Effects of Feedback Comments and Reactions on Building and Rebuilding Trust in On-Line Auctions. *International Journal of Electronic Commerce* 13(3): pp. 95-118.

Walker, M. U., 2006. *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations After Wrongdoing*. Cambridge: Cambridge University Press.

الفصل الثالث عشر

الوثوق بالوعد وبأمور أخرى

ديفيد أونز

نحن حيوانات اجتماعية وشكل حياتنا الاجتماعية يعتمد على ميزات سيكولوجيتنا. يتمسك بعض المنظّرين الاجتماعيين بموقف محدّد بوصفه موقفاً قاطعاً. بالنسبة لهيوم، كان الرابط النفسي للمجتمع البشري هو التعاطف؛ وبالنسبة لهوبز كان الخوف. وبالنسبة للكثير من الكتّاب الحديثين، تلعب الثقة، الشعبية والفلسفية على حد سواء، هذا الدور التأسيسي. وفقاً للأخير، هناك موقف خاص نتبناه تجاه الآخرين عندما نثق بهم وهذا الموقف هو شرط لا غنى عنه لمؤسساتنا الاجتماعية. لذا، ما دام يثق بعضنا ببعض، فإنّ الأشكال الأساسية للتعاون ستبقى؛ وحيثما ضعُف هذا الموقف أو فسد، تنهار الأمور بسرعة.

أتفق على أنّ المجتمع لا يمكن أن يوجد على شكله الحالي ما لم يثق الناس بعضهم ببعض ويُظهرون أنهم جديرون بهذه الثقة. سيكون انعدام الوثوق الواسع الانتشار هو المذيب الاجتماعي لها (Reid 2010: 334-5). ما أشكك فيه هو وجود موقف مميز من الثقة يعمل كدعامة نفسية لاجتماعيتنا؛ تتناسب أشكال الثقة المختلفة إلى حد ما مع الأنواع المختلفة من الأشياء. يمكن تسمية كل هذه الظواهر بأشكال الثقة، ولكن للكشف عن طابعها النفسي، يجب ألا ننظر إلى طبيعة الثقة (أو عدم الثقة) بل إلى الطابع المتباين لموضوعات الثقة.

1. النظرية الخفيفة أو الفقيرة [thin] للثقة

يؤكد ريتشارد هولتون أنه بقدر ما نعتقد أو ننوي أنّ ع، فقد نثق أيضاً بأنّ ع:

> أقترح أنّ الثقة هي نوع مميز من المواقف تتضمن حالة ذهنية مميزة. مشروعي هو النظر في الطرق التي تكون فيها مميزة، وفي الطرق التي تتفاعل فيها مع الاعتقاد ومع الإرادة. (Holton 1994: 64)

بالنسبة لهولتون، إنّ الثقة، على غرار الاعتقاد والنية، هي موقف قضوي له طبيعة نفسية محددة[1] وبالنظر إلى انتشار الثقة، إذا كان افتراض هولتون صحيحاً، فإننا سنتوقع أن تكون سيكولوجية الثقة عنصراً أساسياً في نظريتنا الاجتماعية وسنتوقع أيضاً أن تسوِّغ قيمة الثقة سلطة المعايير الاجتماعية المختلفة بما في ذلك تلك التي تتطلب منا الوفاء بوعودنا.

تتشارك أنيت باير هذه التوقعات، وقد عبّرت في ورقة صدرت لها قبل حوالي ثلاثين عاماً عن دهشتها من ’الصمت الغريب‘ الذي تلمسه بشأن موضوع الثقة:

> يبدو من الواضح إلى حد ما أنّ أي شكل من أشكال النشاط التعاوني، بما في ذلك تقسيم العمل، يتطلب من المتعاونين أن يثقوا ببعضهم بعضاً للقيام بواجبهم.... لكن عندما ننتقل إلى الفلاسفة الأخلاقيين الكبار، في تقليدنا فإن ما نجده بالكاد يمكن أن يقال عنه مسودة لنظرية أخلاقية عن الثقة. (Baier 1986: 232)[2]

سعى الكثير من الكتّاب مؤخراً إلى سد هذه الفجوة، مقترحين تفسيرات عن الطبيعة العامة للثقة البين-شخصية وقيمتها. ولإكمال مشروعهم، لا يحتاج هؤلاء الكتّاب إلى تقديم تحليل للثقة أو تفكيك موقف الثقة إلى مواقف أخرى مثل

---

(1) ’الثقة هي نوع مميز ومهم من الحالة النفسية‘ (McMyler 2011: 113).

(2) غالب ما نجده هو مناقشة عن الثقة بالوعد، وكما تقول باير، ليس هذا سوى شكل واحد من الثقة.

الاعتقاد والرغبة؛ قد تكون الثقة غير قابلة للتحديد، بدائية نفسية. ولكن إذا كانت الثقة موقفًا قضوياً ذا طابع نفسي محدد، فيجب أن يكون من الممكن الإجابة عن بعض الأسئلة الأساسية حولها.

أولاً، ما هو نوع هذه الثقة؟ هل هي في الحقيقة موقف قضوي أم أنها أشبه بفعل كلامي؟ إذا كانت موقفاً هل هو معرفي (مثل الاعتقاد) أو إرادي (النية) أو ربما شيء ما بينهما مثل الانفعال (Jones 1996)؟ سأُطلق على هذا **السؤال الشكلي**. ثانياً، ما هو المحتوى المميز للثقة؟ كيف يجب أن يكون الشيء الموثوق به حتى لا تكون ثقتك به في غير محلها أو خاطئة؟ في سياق الكتابات الفلسفية الحديثة حول الثقة، يصير سؤال المحتوى هذا ما سأُطلق عليه **السؤال التحفيزي**. ثالثاً، ما هو نوع الاعتبارات التي تسوِّغ الثقة؟ هل تسوَّغ الثقة بواسطة الأدلة على صدق بعض القضايا أم بواسطة اعتبارات من نوع مختلف إلى حد ما أم بمزيج من الاثنين؟ هذا هو **سؤال التسويغ**. لقد أُثيرت جميع هذه الأسئلة في الأدبيات المتعلقة بالثقة ولم يُحسَم أيٌّ منها بما يُرضي بشكل عام. وفي مواجهة هذا المأزق، قد يتساءل المرء عما إذا كان 'فلاسفة الأخلاق الكبار' قد غابت عنهم الحكمة عندما رفضوا أن يكون للثقة دور أساسي في نظرياتهم الاجتماعية والأخلاقية.

أتمسّك بما مفاده ليس هناك شيء يسمى قيمة الثقة. بل إنّ موضوعات الثقة المختلفة لها شكلها المميز من القيمة، **وأن يثق س بـ ص يعني أن يتفاعل مع ص بطريقة ستُدرِك القيمة المميزة لأشياء ص (شريطة أن يكون هذا الشيء جيداً لـ ص)**. سمِّ هذه النظرية الخفيفة أو الفقيرة للثقة. وفق هذه الرؤية، لا تمتلك الثقة قيمة مميزة؛ بل يتمثل دورها ببساطة في إدراك قيمة موضوع الثقة[3] علاوة على ذلك،

(3) قارن الثقة بالسرور. حتى لو كانت قيمة الاستمتاع مشروطة بقيمة الموضوع المستمتَع به، فهنالك قيمة مميزة في الاستمتاع بالأشياء: يجب أن نبحث عن الأشياء (الجديرة) لنستمتع بها بحيث يكون لدينا ما يكفي من السرور قي حيواتنا. وينبغي ألا نبحث بنفس الطريقة عن الأشياء التي يجب أن نثق بها لكي نمتلك ما يكفي من الثقة في حيواتنا. الهدف من الثقة ببساطة هو إدراك قيمة الشيء الموثوق به، وليس تحسين تلك القيمة من خلال جعلنا نشعر بالوثوق تجاه.

لا تمتلك الثقة طبيعة نفسية مميزة لأنّ المواقف التي ستُدرِك قيمة الموضوعات المختلفة للثقة هي نفسها مختلفة للغاية. في بعض الحالات، قد يكون الموقف القضوي الوحيد الذي ينطوي عليه الوثوق هو النية للتصرف تجاه ص بطريقة معينة، على الرغم من أنه في حالات أخرى قد تكون هناك حاجة إلى بعض المواقف الإضافية (ربما بعض الدوافع لتشكيل النية ذات الصلة) لإدراك القيمة المميزة لـ ص. ويمكننا أن نعترف بكل هذا دون مضاعفة معاني 'الثقة' لأنّ وثوق س بـ ص يعني دائماً أن يتفاعل س مع ص بطريقة تفي بالمواصفات المذكورة أعلاه.

دعونا نترك عالم الثقة البين-شخصية للحظة. أنا أثق بسيارتي عندما أكون مستعداً لقيادتها في جميع الأماكن (وليس لمجرّد الجلوس فيها)، موقف يمكّنني من إدراك القيمة المميزة للسيارة. أنا أثق بالتفاحة عندما أكون مستعداً لأكلها (بدلاً من استخدامها ككرة قدم)، موقف يمكّنني من إدراك القيمة المميزة للتفاحة. فالتفاحة المحددة والسيارة المحددة يستحقان هذه الثقة عندما يمتلكان حقاً قيمة مميزة من نوعهما[4]. في ظل غياب الثقة، ستضيع قيمة التفاحة (الجديرة بالثقة) والسيارة (الجديرة بالثقة). هنالك بعض من الحرية أو مصدر محتمل من الخلاف في فكرة 'القيمة المميزة' للشيء: هل أنا أثق بتفاحتي إذا كنتُ مستعداً فقط لاستخدامها كسماد؟ لن أُقدِّم أي تفسير عما قد يجعل صلوحية الأكل قيمة مميزة للتفاحة. وأُشير فقط إلى أنّ الخلافات حول هذه النتيجة لا يجب تسويتها من خلال التحقيق في طبيعة موقف الثقة أو قيمته؛ بل إنّ طبيعة التفاح وقيمته هما ما يتطلبان انتباهنا[5]

إنّ الثقة هي واحدة من مجموعة من الظواهر النفسية (التي تتضمن الاحترام

(4) الوثوق بـ ص قد يتضمن أو لا يتضمن تصوير ص بوصفه جديراً بالثقة. وهذا سيعتمد أيضاً على ما إذا كان هذا الموقف مطلوباً لإدراك القيمة المميزة لـ ص الجدير بالثقة.

(5) قد تكون هناك موضوعات مقيَّمة من خلالنا لكنها لا تمتلك قيمة مميزة؛ بل فقط مقيَّمة بطرق مختلفة من لدن أشخاص مختلفين. ربما يكون القمر من هذه الموضوعات، مقيَّم من بعضهم بوصفه زينة سماوية ومن غيرهم لما له من قوة جاذبة. في هذه الحالة، لن يكون هناك شيء اسمه الوثوق بالقمر. قد نثق بأنّ تلك الليلة ستأتي بقمر مكتمل لكننا لا نثق في ذلك بالقمر.

والتقدير[6] التي تتمثل وظيفتها في إدراك قيمة موضوعها والتي تكون طبيعتها وقيمتها بالتالي مختلفتين باختلاف قيمة وطبيعة موضوعاتها. ينصب اهتمامي على وضع الثقة في هذه الفئة ـ ليس من المهم بالنسبة لي كيف نميّز بالضبط الثقة عن العناصر الأخرى ـ لكنني سأقول شيئاً مبدئياً حول ما يُميِّز الثقة عن الاحترام والتقدير وما إلى ذلك.

يمكن للمرء أن يُدرك قيمة شيء ما بطرق مختلفة دون **التفاعل** مع تلك القيمة بالمعنى الذي يجول في خلدي. على سبيل المثال، قد أُظهِر الاحترام لقيمة حياة جوزيف الناسك [Joe the Hermit] من خلال تفادي عن عمد أي احتكاك مع جوزيف وقد أُظهِر تقديري لقيمة نكتة ما بالضحك عليها، أو لغروب الشمس عبر النظر إليه[7] هنا يساعدني موقفا الاحترام والتقدير على إدراك قيمة موضوعيهما، قيمة قد تضيع لولا ذلك، لكن سيكون من الغريب وصفي بأنني أثق بـ الناسك، أو غروب الشمس، أو النكتة. تنطوي الثقة على اشتباك أكثر إيجابية مع موضوعها، يتضمن إنفاقَ المرء طاقته أو مروره بتغيير كبير يخاطر بتضليله ما لم تكن الثقة مؤسَّسة جيداً. يُعدّ النشاط مطلوباً لإدراك القيمة المميزة للطعام، والآلة، والكتب، وما إلى ذلك؛ حتى مجرّد تصديق ما يخبرك به شخص ما يتضمن المرور بتحوّل نفسي معقّد مع تداعيات سلوكية وانفعالية مختلفة. من الصعب رسم الحدود ـ إذا كنتُ أجهد لسماع نكاتك، فأنا في مرحلة ما أثق بحس الدعابة لديك، وليس أُقدِّره فحسب ـ لكن يبقى القصد أنّ الثقة هي مثلها مثل الاحترام والتقدير من حيث إنها تُدرِك قيمة موضوعها.

كيف ينطبق مفهوم الثقة هذا على الثقة البين-شخصية؟ من المشكوك فيه ما إذا كان للناس على هذا النحو قيمة مميزة، قيمة يمكن إدراكها بواسطة الثقة. قد يستنتج بعضهم من هذا أنّ الثقة بالأشياء والثقة بالأشخاص ظاهرتان مختلفتان فحسب.

(6) يعامل راز الاحترام والتقدير على أنهما يحققان-القيمة (Raz 2001: 154-7).

(7) أشكر Alison Hills على مثال الناسك وJessica Moss على مثل النكتة وغروب الشمس.

أقترح، بدلاً من ذلك، أن تُفهم الثقة بالشخص على أنها اختصار للثقة بشيء ما يفعله الشخص أو يكون عليه[8] نحن نفكر في مختلف الأفعال وسمات الشخصية بوصفها تمتلك قيمة مميزة وهذه القيمة غالباً ما تضيع ما لم نستجيب لها بثقة. فأنت تُدرِك قيمة وعودي وتأكيداتي من خلال الوثوق بها[9] وسمات الشخصية مثلها مثل الحكم الجيد، والمهارات الفنية، ومظاهر المزاج (الاتزان، الاطمئنان الذاتي، الانضباط الذاتي) هي حالة مماثلة. فأنت تستفيد من مهاراتي في القيادة أو شجاعتي (بالطريقة المناسبة) من خلال الوثوق بها[10]

سأُركِّز هنا على علاقة 'س يثق بـ ص' هناك تعبيرات أخرى مثل 'س يثق بأنّ ص سوف ع' التي غالباً ما تُستخدم لتعني أكثر بقليل من 'س يعتمد على حقيقة أنّ ص سيفعل ع' فعلى سبيل المثال، الوثوق بوعد ما هو مسألة تختلف عن الوثوق بأنّ الوعد سيتم الوفاء به (ربما لأنّ الشرطة ستجبر الواعد على الوفاء به). يثق المرء **بأنه** سيتم الوفاء بالوعد عندما يستخلص بعض القيم أو غيرها من الوعد بالاعتماد على الوفاء به. أقترح أنّ الثقة بالوعد (وبالتالي بالواعد) تعني الاشتباك معه بطريقة تُدرك قيمته المميزة بوصفه وعداً، ثقة تتضمن (كما سوف نرى) أكثر (وربما أقل أيضاً) من مجرّد الاعتماد على الوفاء به[11]

(8) لذا، فأنت تريد أن تكون قادراً على الثقة بمن حولك لأنك تريد أن تكون قادراً على الثقة بتأكيداتهم، ووعودهم، وحكمهم، وما إلى ذلك.

(9) قد تكون مستعداً للثقة بوعود شخص ما لكن ليس بتأكيداته؛ أمانته لكن ليس شجاعته. يُشير تفسيري إلى لماذا يُعدّ رفض الثقة بالأشخاص مشكلةً في كثير من الأحيان.

(10) أن تعرِّضني بشكل ضار إلى الخطر يعني أن تستغل شجاعتي بدلاً من أن تثق بها لأنه يعني استخدام شجاعتي بطريقة لا تُبيِّن القيمة المميزة للشجاعة. نفس الشيء ينطبق على استغلال نيتي الحسنة لخداعي وما شابه.

(11) وهكذا، فإنّ التمييز بين الثقة والاعتماد الذي يظهر بشكل بارز في الأدبيات الفلسفية هو تمييز مع تطبيق يتجاوز نطاق العالم البين شخصي. ونظريات الثقة التي تميّز الثقة عن الاعتماد من خلال منح دور أساسي للمواقف البين-شخصية مثل النية الحسنة أو الاستياء هي نظريات تقييدية للغاية.

لن أُقدِّم أي تفسير عام لما يجعل ق هي القيمة المميزة لـ ص لكنني سأقول شيئاً ما عن موضوعات الثقة هاته التي (على عكس التفاح) تحكمها المعايير. مثل هذه القيمة المميزة للموضوع تفسِّر المعايير التي تحكمه، لذا، فإنّ القيمة المميزة للفعل الكلامي (مثل، الوعد أو التأكيد) هي القيمة التي تُبيّن المحتوى المميّز للمعايير التي تحكم الفعل الكلامي (مثل، تلك المعايير التي تميّز الوعود من التأكيدات والعكس بالعكس) والتي تفسّر لماذا يجب أخذ هذه المعايير على محمل الجد(12) فعلى سبيل المثال، افترض أنّ النقطة المميزة لتأكيد ما هي تزويد سامعيه بطريقة ما لمعرفة القضية المؤكَّدة. وهذا سيفسِّر لماذا يجب أن تُجرى التأكيدات على أساس الأدلة المتعلقة بالقضية المؤكَّدة ويُفسِّر أيضاً لماذا لا يمكنك أن تثق بتأكيد ما إلا من خلال تصديقه، لأنه لا يمكنك تعلّم صدق ما يقال لك إلا من خلال تصديقه.

في هذا الفصل، أُركِّز على الوعود(13) سعى بعض الكتّاب إلى تفسير طبيعة الوعد وقيمته من خلال التعامل مع الوعد بوصفه ’دعوة إلى الثقة‘ بالواعد. وفق هذه الرؤية، تعتمد الأهمية المعيارية للوعد على الأهمية المعيارية لموقف الثقة الذي يستدعيه(14) على الرغم من أنّ الوعد العادي قد يتضمن دعوة إلى الثقة، إلا أنني

---

(12) للاطلاع على تطبيق لهذه المنهجية على وعود مع نتائج مختلفة إلى حد ما، انظر Scanlon (2003: 282-3) وOwens (2012: Ch. 6).

(13) أُقدِّم في Owens (2012) نظرية عن الالتزام الوعدي لا تذكر الوثوق بالوعد. أسعى في هذا الفصل إلى إصلاح هذا السهو مع ذكر سبب ذلك أيضاً.

(14) للاطلاع على تفسيرين حول هذه المسارات، انظر Friedrich & Southwood (2009: 282) & Pink (2009: 408). يقع العبء التفسيري هنا على مفهوم الثقة، لذا، يبحث المرء عن تفسير لطبيعة الثقة البين-شخصية التي يمكن أن تكشف عن أساس الالتزام الوعدي على وجه التحديد. يُخبرنا Friedrich &Southwood (2009: 280) أنّ الثقة بالوعد تتضمن ’تفاؤلاً أو إيماناً معيناً بشخصية الواعد بأنه سيُنجز بعض الأفعال التي تكون مهمة بالنسبة للموعود‘. تُثير هذه الصيغة جميع الأسئلة التالية التي يجب معالجتها: هل يتضمن ’التفاؤل أو الإيمان‘ الإيمان بالأداء المستقبلي أو الاعتماد عليه؟ هل يمكن أن يستند فقط إلى الأدلة على الأداء المستقبلي؟ وما هي جوانب شخصية الواعد وسيكولوجيته التحفيزية التي تؤلف موضوعات مناسبة للثقة؟

أشك في أنّ هذا الملحظ يفسِّر القوة الملزِمة للوعد[15] لكي نفسِّر ذلك، يجب أن نتحرك بالاتجاه المعاكس: نحدد أولاً القيمة المميزة للوعد ومن ثم نستنتج ما يجب أن تتضمنه الثقة بالوعد. يمكننا أن نتفق على أنّ الوعود تدعو بشكل عام إلى الثقة (وستكون عديمة الجدوى ما لم يتم الوثوق بها في بعض الأحيان) دون السعي إلى تفسير جدوى الوعد من خلال الإحالة على بعض مفاهيم الثقة المستقلة-عن الوعد، لأنه من المستحيل فهم ما ترقى إليه الثقة بالوعد إلا بالإحالة إلى القيمة المميزة للوعد.

في الأدبيات الفلسفية، لا نجد إجماعاً حول ما ينطوي عليه الوثوق بوعد ما أو بتأكيد ما، وأظن أنّ هذه الخلافات يمكن إرجاعها إلى الرؤى المختلفة حول القيمة المميزة للأفعال الكلامية هاته[16] سأسرد بعض الفرضيات حول القيمة المميزة للوعد لكن ليس للبتّ بينها، بل فقط لاستخدامها في تفسير الخلافات حول الثقة بالوعد. قد تكون إحدى الفرضيات صحيحة والأخريات خاطئة. وقد يكون أيضاً أنّ الوعود تتمتع بأكثر من شكل من القيمة المميزة، وبالتالي، هناك أكثر من طريقة للوثوق بها في الواقع. يبقى المقصد قائماً: إنّ فهمنا لطبيعة الثقة بالوعد وقيمتها ينبع من فهمنا للقيمة المميزة للوعد بدلاً من تلك الخاصة بالثقة.

2. الوثوق بالوعد: التنسيق الاجتماعي

ينشأ الوعد عندما يُوصِل الواعد نيّة التعهّد بالالتزام بالإنجاز، وسأختصر بجرأة وأقول إنّ الوعود تنشأ من خلال **الإخبار** [declaration]. والنية المعلَنة للواعد بإلزام نفسه لا تكفي لإنشاء الرابط الوعدي، لأنّ الموعود المحتمل يجب أن يفهم

---

(15) هنالك وعود (ملزِمة) لا تدعو في نفسها إلى الثقة لكنّ هذا ينطوي على تبنّي موقف شاذ تجاه قيمة الوعد. انظر Owens (2012: 201-2).

(16) إذا كان هناك إجماع حول كل من قيمة الوعد وقيمة التأكيد، فيمكن، بدلاً من ذلك، تقديم هذه النقطة المنهجية من خلال مقارنة ما ينطوي عليه الوثوق بوعد ما مع ما ينطوي عليه الوثوق بتأكيد ما.

ما يحدث ويتفاعل مع عرض الواعد ـ يجب عليه إيصال نيّة قبول العرض بموجب ذلك (Reid 2010: 336). في السياقات التي يوجد فيها افتراض مبدئي بأنّ مثل هذه العروض ستُقبَل، يكفي الصمت لإحداث هذا الإخبار الإضافي. وفي سياقات أخرى، قد يحتاج الموعود إلى أن يكون أكثر صراحة. ولا واحدة من هذه الادعاءات حول الوعد هي بمفازة من الجدل، لكن بالنسبة لأهدافي، لا تُعدّ حقيقتها حاسمة. إلا أنني أستعملها لتوضيح أخلاقية منهجية معينة حول الصلة بين قيمة الوعد والثقة بالوعد، أخلاقية لا تعتمد على نموذج الالتزام الوعدي الخاص الذي نتبناه[17]

بالانتقال الآن إلى **الثقة** بالوعد، فإنّ هذا يتطلب أيضاً شكلاً من الالتقاط من جانب الموعود[18] هنالك ثلاثة احتمالات على الأقل:

(1) **الثقة هي قبول**: أنت تثق بوعد ما فقط من خلال قبوله (فعل كلامي)، وبذلك تَضْمَن أنه يُلزِم الواعد.

(2) **الثقة هي اعتماد**: أنت تثق بوعد ما من خلال الاعتماد على الواعد، عن طريق (على الأقل) النية للتصرّف كما لو كان سيتم الوفاء به

(17) هذه الافتراضات حول الالتزام الوعدي هي في الواقع مشتركة على نطاق واسع وقد تم الدفاع عنها عند Owens (2012). قد يرفضها أحد منظّري التوقعات مثل سكانلون لكنني أعتقد أنّ نظرية التوقعات يمكن استخدامها أيضاً لتوضيح أخلاقياتنا المنهجية.

(18) يقول أوستن إنّ الفعل غير اللفظي [illocutionary act] كالوعد يؤمِّن الالتقاط متى ما أدّى إلى 'فهم معنى العبارة وقوتها' (Austin 1975: 117). إنّ (1)-(3) كلها تتضمن التقاطاً بهذا المعنى الأدنى لكن الثلاثة جميعها تذهب إلى أبعد من ذلك. [يقسِّم أوستن أفعال الكلام إلى ثلاثة أقسام: (أ) الفعل اللفظي (locutionary act) ويقصد به عملية النطق بالعبارة المفيدة، و(ب) الفعل غير اللفظي (illocutionary act) ويريد به ما قصده المتكلم بعبارته، و(ج) الفعل المترتب عن النطق (perlocutionary act) ويعني به وَقعُ الفعل الكلامي على المتلقي. مثال ذلك، قد أُنجز في نفس الوقت الفعل اللفظي عندما أتلفّظ بعبارة 'أنت غبي'، وأُنجِز الفعل غير اللفظي بإهانتي الشخص المذكور، وأُنجز الفعل المترتب عن النطق بجعله غاضب. ـ المترجم]

(3) **الثقة هي توقّع**: أنت تثق بوعد ما حيثما تعتقد أنه سيتم الوفاء به.

غالباً ما تتشابك هذه الأشكال الثلاثة من الالتقاط، على الرغم من تميزها، في الممارسة غير أنّ اهتمامي الحالي يرتكز على الاختلافات بينها.

أخي في مزاج سخي ويعدني بهدية عيد ميلاد باهظة الثمن. لا أُمانع في أخذ الهدية، لذا أقبل عرضه لكنني أشك بقوة في أن يتحقق أمر الهدية. هنا لدينا قبول دون اعتماد على الأداء أو توقعه. يمكن كذلك ضم القبول إلى الأول دون الأخير. على الرغم من أنني أعتمد في كثير من الأحيان على الوعود لأنني أعتقد أنه سيتم الوفاء بها، إلا أنه في بعض الاحيان يكون لدي سبب للاعتماد على وعد شخص ما حتى عندما أكون بعيداً عن الاقتناع بأنه سيفي به. ربما تكون هناك بعض الأسباب للاعتقاد بأنه سيحقق ذلك، بما يكفي لتسويغ التصرف كما لو كان سيفعل ذلك (المخاطر منخفضة) ولكن ليس بما يكفي لإقناعي بأنه سيفعل ذلك. قد يكون لدي بعض الأسباب للاعتماد على وعده فضلاً عن اقتناعي أنه سيفي به (على سبيل المثال، كما في إبداء الاطمئنان منه). هنا لدينا اعتماد دون توقع الأداء[19]

> وعليه، ما الذي ينطوي عليه الوثوق بالوعد: هل يجب أن تعتقد أنّ الواعد سيُنجز، هل يجب أن تكون مستعداً على الأقل للاعتماد على وعده أم أنه يكفي ببساطة قبول وعده، على الأقل حيثما يضمن القبول وحده أنّ الوعد ملزِم. هذا هو السؤال **الشكلي**، وهو سؤال عن شكلية الثقة[20] هل الثقة هي فعل كلامي أم موقف، وإذا كانت الأخير، هل هذا الموقف معرفي مثل

(19) ربما يمكن أن يتوقع المرء أيضاً أداء دون أن يرغب في الاعتماد. عندما تكون المخاطر كبيرة بما يكفي، لا أشعر أنه بوسعي تعريض نفسي لخطر عدم إنجازك على الرغم من أنني أعتقد أنك ستنُجزه (Jones 1996: 24).

(20) للاطلاع على رؤى معارضة بشأن هذا السؤال، انظر Holton (2008: 216-19 & 227-31) و McMyler (2011: 131-41). بشكل عام لا يركّز هؤلاء المؤلفون (وأولئك الذين ذُكروا في الهامش التالي) على الوعود بشكل خاص. بدلاً من ذلك، يقدِّمون ادعاءات عامة حول طبيعة الثقة، ادعاءات أطبقها على الثقة بالوعد.

الاعتقاد أم إرادي مثل النيّة؟ وفق فرضيتي المنهجية، لا يمكن أن نعالج هذه المسألة (وغيرها من المسائل التي ستظهر قريباً) إلا من خلال سؤال أنفسنا ما هي القيمة المميزة للوعد.

في نظر الكثيرين (هيوم على سبيل المثال) وظيفة الوعد هي تسهيل التنسيق الاجتماعي من خلال منحنا طريقة لجعل الأشخاص الآخرين يعتمدون علينا. أحتاج إلى المساعدة في حصادي لذا أعدك بمساعدتك في حصادك إذا ساعدتني في حصادي (Hume 1978: 520-1). وفقاً **لفرضية التنسيق الاجتماعي** لهيوم، إنّ مفتاح إدراك القيمة التنسيقية للوعد، وبالتالي، الثقة بالوعد هو الاعتماد. شريطة أن يعتمد كلا الطرفين على الاتفاق بينهما، فسيتحقق التنسيق الاجتماعي بصرف النظر عما إذا كان كل منهما يعتقد أنّ الآخر سينجز ذلك. بناءً على هذه الرؤية، لا يحتاج مجرد القبول إلى أن يتضمن الثقة بوعد ما لأنه لا يحتاج إلى أن يتضمن أي مَيل إلى التصرف اعتماداً على الوعد، وبالتالي، ليس هناك ميل إلى تنسيقِ سلوكي مع سلوك الواعد بطريقة نفعية. قد أقبل وعد أخي بأن يقدِّم لي هدية عيد ميلاد جميلة لكنني لا أثق به. وبذلك، يُحسَم السؤال الشكلي: أن تثق بوعد ما يعني أن تعتمد عليه (أعني أن تتبنى سياسة معينة تجاهه) ويمكنني أن أعتمد عليك لمساعدتي في حصادي دون أن أقتنع بأنك ستفعل ذلك. هنا أنا أثق بوعدك لأنني (أنوي) التصرف بطريقة تُدرك القيمة التنسيقية المميزة للوعد. شريطة أن تتبنى نفس الموقف تجاه وعدي، فسيتحقق التنسيق الناجح[21]

لا يتفق بعض الكتاب على أنّ الثقة بالوعد تدور حول الاعتماد. إذ يشتكون من أنّ مجرّد التصرف كما لو أنّ شخصاً ما سُينجز دون الاعتقاد أنه سيفعل ذلك لا يعني حقاً الثقة بوعده. من ناحية أخرى، نحن نقول 'سيتعين عليك أن تثق بي، ليس

(21) إنّ احتمالية الاعتماد على وعد ما دون الكون مقتنعاً بأنه سيتم الوفاء به تضمن لنا أن نقرر الوثوق بالوعد؛ 'لم أكن متأكداً من أنك ستؤدي ذلك لكنني قررت الوثوق بك على أية حال' تكون مفهومة تماماً عندما تتضمن الثقةُ الاعتمادَ فقط. في المقابل، من المشكوك فيه ما إذا كان يمكننا أن نقرر الاعتقاد بأن الواعد سيؤدي ذلك.

لديك أي بديل' أو 'كَوني غير متأكد مما إذا كنتَ ستفعل ذلك، تَعيَّنَ علي أن أثق بك فحسب' وما إلى ذلك. قد يُغلق المرء هذه المناقشة من خلال مضاعفة 'معاني' الثقة أو قد يستنتج آخر أنه لا يوجد خلاف حقيقي هنا لأنّ الوعد يمكن استعماله إما بوصفه موضوعاً للاعتماد أو بوصفه مصدراً للمعرفة بشأن ما سيفعله الآخرون، وبالتالي، الوثوق بالوعد يمكن أن يأخذ أكثر من شكل. تُقرّ كل هذه الاستجابات بأنّ الخلاف لفظي لكننا، إذا كانت فرضية التنسيق الاجتماعي صحيحة، يمكن أن نحسم المسألة بطريقة محفَّزة نظرياً: الاعتماد هو الموقف الذي يُبيِّن القيمة المميزة للوعد.

دعونا ننتقل الآن إلى سؤال ثاني متعلق بمحتوى موقف الثقة. عندما تكون الثقة بالوعد محل خلاف، يُصبح هذا سؤالاً حول ما يجب أن تكون عليه السيكولوجيا التحفيزية للطرف الموثوق به لكي تكون الثقة به في محلها على النحو الجيد؛ من هنا أصف هذا **بالسؤال التحفيزي**. عادة ما تُستخلَص الوعود عندما يشعر الأشخاص أنهم لا يسعهم من ناحية أخرى الاعتماد على الواعد لفعل الأمر الذي وعدَ بالقيام به. إذا كنتَ تعرف أنّ الرجل سيجزّ العشب على أية حال بدافع المودّة الشخصية أو لأنه يحب جزّ العشب، فربما لن تسعى إلى الحصول على وعد منه: الوعد لا داعي له، على الأقل كأداة للتنسيق الاجتماعي. بالنظر إلى أنّ الواعد يُلزِم نفسه بالإخبار، فمن الطبيعي افتراض أنّ وظيفة الوعد هي تحقيق التنسيق الاجتماعي بطريقة خاصة، أعني من خلال فرض الالتزام بالإنجاز على الواعد (Hume 1978: 518). إذا كان الأمر كذلك، فإنّ هذه الحقيقة يجب أن تنعكس في تفسيرنا لما يعنيه أن تثق بوعد ما، ولكيف يجب على المرء أن يتفاعل مع الوعد من أجل إدراك قيمته المميزة.

إليك إحدى طرق الإجابة عن سؤالنا التحفيزي: إنّ الثقة بوعد ما تتضمن الاعتماد على الوعد لأنّ المرء يفترض أنّ الواعد يعرف أنه ملزَم بالإنجاز ومن المرجّح أن يفعل ذلك في ضوء هذه الحقيقة. أن تثق بوعد ما لا يعني مجرّد الاعتماد على كون الوعد مُوفًّى به لأي سبب؛ بل هو الاعتماد على ضمير الواعد

على وجه الخصوص، مما يجعل افتراض أنّ الضمير موجود كدافع داعم على الأقل[22] إذا اعتقد المرء أنّ الواعد لن يُنجز إلا من خلال دافع غير ذي صلة مثل الخوف أو التفضيل، فهو لا يثق بوعده (على عكس الثقة بأنه سيفعل ما وعدَ بفعله) لأنه لا يتفاعل مع الوعد بطريقة تُبيِّن قيمته المميزة، أي، كمؤشر على إنجاز مفعم بالواجب. وعندما يخلف الواعد وعده، فهو لا يخذلك فحسب (على غرار سيارتك)، بل يخون ثقتك به بتجاهله التزاماته تجاهك[23]

لا يتفق الجميع مع هيوم على أنّ الموعود الواثق يثق بالواعد للوفاء بوعده بدافع الإخلاص في وعده. يستخدم بعض الكتّاب مفهوم الثقة المستقل عن الالتزام ويجادلون بأنّ الوعد ينطوي على دعوة إلى الثقة بهذا المعنى. وفق هذا التصور للثقة، لا منح المرء كلمته ولا قبول كلمة الآخر يحتاج إلى أن ينطوي على أفكار الالتزام. صحيح أنّ الوعد عادة ما يربط الواعد بالإنجاز لكن وفق هذه الرؤية التزام الوفاء بالوعد هو نتيجة جانبية لعلاقة الثقة:

> إنّ سؤال متى تكون الوعود المجانية ملزِمة يؤول إلى هذا: تحت أي شروط تُلزمك دعوة شخص ما إلى الثقة بك لفعل شيء ما بالقيام به؟ وإعادة صياغة السؤال بهذه المصطلحات هو في الحقيقة تفسيري.... لأنّ فكرة الجدارة بالثقة

(22) افترض أنّ الواعد يعتبر وعده نوعاً من النذر ـ نذر يلزم نفسه بالوفاء به ـ بدلاً من تعهّدٍ ما يؤدي خرقه إلى الإضرار بالموعود. هل يمكن للموعود أن يثق بهذا الوعد على أساس أنّ الواعد يشعر بأنه ملزَم بالوفاء به؟

(23) يلحظ بينك أنه عندما يخرق الشخص وعداً ما، فإنّ الموعود لا يستاء فقط من حرمانه مما يستحق، بل يشعر كذلك بالأذى لأنه 'تم العبث به' (Pink 2009: 393 & 412). أشعر بالاستياء عندما أترك بعض الأشياء الثمينة مكشوفة في القطار أثناء الذهاب إلى دورة المياه ولا أجدها عند عودتي. هنا أنا وثقت بزملائي الركاب وثقتي هذه تعرضت للخيانة، لكن نظراً لعدم دعوة أي منهم إلى أن أثق به، فهم لم يسيئوا إلى ثقتي وإحساس بينك الخاص بالأذى لا مجال له (O'Neill 2012: 318-25). كان من الممكن أن تتعرض ثقتي إلى الإساءة إذا وعدني أحدهم بالاهتمام بالشيء الثمين بالنسبة لي. يتضمن الوعد العادي دعوة إلى الثقة، وبالتالي، عادة ما ينطوي خرق الوعد على الإساءة إلى الثقة. يصحّ هذا حتى عندما لا يعتمد الموعود على الوعد بشرط أن يكون القبول وحده شكلاً من أشكال الثقة (انظر القسم الثالث).

تمنحنا تشبّثاً مستقلاً عندما تؤدي الوعود المجانية إلى التزامات وعندما لا تؤدي إلى ذلك. (Pink 2009: 411)

وعليه، ما هو مفهوم الثقة هذا المستقل عن الالتزام؟

لقد قيل إنّ الوثوق بالشخص لفعل شيء ما ينطوي على الاعتماد عليه ليكون محفَّزاً لفعل الشيء المعني، جزئياً على الأقل لأنه يعلم أنك تعتمد عليه لفعل ذلك (Jones 1996: 8; Pettit 1995: 205-6). وفق هذه الرؤية، إنّ الدعوة إلى الثقة هي دعوة إلى الاعتماد عليّ لأنني سأستجيب لاعتمادك. دعونا نُطلق عليه **الاعتماد التفاعلي**(24) في تعريف الاعتماد التفاعلي، ليس هناك ذكر للسبب الذي يجعل الواثق يفترض أنّ اعتماده على الموثوق به سيحرِّك الموثوق به إلى الإنجاز. فقد يفترض أنّ الموثوق به سيشعر بأنه ملزَم بالإنجاز، لكنه قد يفترض على نحو مساوٍ أنّ الموثوق به يشعر ببعض حسن النية تجاهه أو أنه يريد اكتساب سمعة عن الجدارة بالاعتماد. وهكذا، فإنّ شخصين يمكنهما الانخراط في اعتماد تفاعلي ناجح دون أن يتخيل أي من الطرفين أنّ هذا الالتزام متضمَّن(25) هل يمكننا بناء مفهوم مستقل عن-الالتزام للثقة بالوعد من خلال فهم الدعوة إلى الثقة على أنها دعوة إلى اعتماد تفاعلي؟

قد يبدو تصور الثقة بالوعد بوصفها تنطوي على اعتماد تفاعلي ملازماً طبيعياً لفكرة أنّ الوعد هو أداة للتنسيق الاجتماعي، لكنني أُشك في وجوب أن تؤيَّد من لدن مناصري فرضية التنسيق الاجتماعي. يمكن أن يتمتع المرء باعتماد تفاعلي ناجح (كما عرّفته) في موقف لا يوجد فيه وعد على الإطلاق، وبالتالي، فإنّ الحديث عن الاعتماد التفاعلي لا يُحدِّد الطريقة الخاصة التي يحقق فيها **الوعد**

(24) تعود هذه العبارة إلى Pettit لكنه ربما يعني بها شيئاً أكثر مما هو وارد في تعريفي. يجادل Faulkner (2007: 881) بأنّ الثقة تتضمن شيئاً من قبيل الاعتماد التفاعلي، على الرغم من أنه يُضيف أنّ الاستياء سيكون مناسباً إذا كانت الثقة في غير محلها.

(25) قد يكون هذا هو ما يقع في مثال الطبيب عند بينك (Pink 2009: 394-5).

التنسيق الاجتماعي. افترض أنني سألتك عما إذا كنتَ ستذهب إلى مؤتمر ما بهدف البتّ فيما إذا كنتُ سأذهب بنفسي. فتردّ 'حسناً، على ما يبدو عليه الحال الآن، أتوقَّع أنني سأذهب لكن لا أستطيع أن أعدك أنني سأذهب' ربما تكون أكثر ميلاً إلى الذهاب تحديداً لأننا أجرينا هذا المناقشة (لا تودّ أن تخيّب الظن فيك) وقد أعتمد على تلك الحقيقة عندما أُقرر ما إذا كنتُ سأذهب أم لا. بمعرفة ذلك، قد تشعر أيضاً بأنك ملزَم بتنبيهي إذا غيرتَ رأيك، وبالتالي، ينتهي بنا الأمر إلى تنسيق خططنا جزئياً عن طريق الاعتماد التفاعلي. لكن بما أنه لا يمكنني أن أتخيل بشكل معقول أنّ محادثتنا يمكن أن تُلزِمك بالذهاب بالفعل، لا يمكنني أن أثق بك في الذهاب بدافع الإخلاص لكلمتك[26] هنا لا يتحقق التنسيق الاجتماعي بالطريقة الخاصة التي يحقق فيها الوعد التنسيق الاجتماعي.

أستنتج أنّ تصور الثقة المستقل عن الالتزام لا يمكن أن يساعد في توضيح الثقة بالوعد، لكن يمكننا أن نعدّل تعريفنا للاعتماد التفاعلي ليشمل فكرة أنّ الموثوق به يشعر بأنه ملزم بالوفاء بوعده فقط لأنّ الواثق يعتمد عليه. هل تتضمن الثقة بالوعد الاعتماد التفاعلي المفهوم على هذا النحو؟ لستُ متأكداً ولكني لا أظن ذلك. من الواضح أنه يمكنك الاعتماد على شخص ما لفعل شيء ما بدافع الإخلاص لوعده دون أن تتخيل أنّ اعتمادك سيحرّكه للحفاظ على الوعد: ربما لا يعرف أنك تعتمد عليه ولا يحتاج إلى معرفة ذلك للشعور بأنه ملَزم بالوفاء بالوعد، أو ربما يظن أنك لا تثق به ويسعى إلى إثبات ضميره. وبكل الأحوال، فإن السؤال بالنسبة لنا هو هل يرقى هذا الاعتماد إلى الوثوق بالوعد[27] ونظراً إلى أنّ فرضية

(26) 'القصد ليس عقداً، حتى عندما يُخبَر به الشخص المقصود بأن يُنتَفَع به. قد أقول لرجل ما، إنني أنوي فعل هذا الشيء لمصلحتك، لكنني أجد عدم التفاعل' (Reid 2010: 336).

(27) قد يصف O'Neill (2012: 318-25) هذا بأنه حالة يوثق فيها بالواعد بألا يخون الثقة وليس ألا يُسيء استخدامها. يرى Nickel (2012: 307-9) أنك تثق بالشخص عند الاعتماد على ضميره حتى لو لم تفترض أنه سيحقق ذلك بسبب ثقتك، لكن يبدو أنّ نيكل يرفض إمكانية حدوث هذا في حالة الالتزام الوعدي. أتفق على أنّ الوعد يدعو بشكل عام إلى الثقة لكنّ الثقة التي يدعو إليها قد تتضمن مجرّد الاعتماد على ضمير الواعد.

التنسيق الاجتماعي لا تحسم الأمر بوضوح، فقد تكون المشكلة لفظية. سنعيد النظر في هذه النقطة في القسم التالي، لكن في الوقت الحالي سأتابع على افتراض أنه يمكنك الوثوق بوعد شخص ما دون افتراض أنه سيتأثر بثقتك.

يمكننا أن نوجز التصور الأول للثقة بالوعد، استناداً إلى فرضية التنسيق الاجتماعي لهيوم، على النحو التالي:

(A) أنت تثق بشخص ما ليفيَّ بوعده إذا وفقط إذا كنت تعتمد عليه للإنجاز لأنه يعرف أنه ملزَم بالإنجاز.

لاحِظ أنه، وفق هذا التصور، ليس هناك اهتمام بالكيفية التي وصل فيها الموعود إلى الاعتماد على ضمير الواعد. لأنّ كل ما تقوله (A) أنّ الموعود قد يصدِّق تأكيدات الواعد فقط لأنه أجرى تحليلاً دقيقاً للسلوك السابق للواعد، وعلى هذا الأساس، توصّل إلى أنّ الواعد يتمتع بالضمير. يُثير هذا الملحظ مشكلةً ثالثة وأخيرة حول الثقة بالوعد أطلقتُ عليها **سؤال التسويغ**.

يتعلق هذا السؤال بكيف أنّ اعتماد الموعود على ضمير الواعد يجب أن يُسوَّغ لكي يُعدّ ذلك الاعتماد ثقةً بوعده. يجب أن يُصرّ أولئك الذين يعتقدون أنّ الثقة تنطوي على الإيمان بالإنجاز على أنّ أسباب الثقة تتضمن أسباباً دليلية (أو غيرها) تكون مطلوبة لتسويغ الاعتقاد بأنّ الواعد سيُنجِز. بعد السماح بأنّ الوعد يمكن أن يخدم هدفه المميز دون إقناع الموعود بأنّ الواعد سيُنجِز، يَسَعَنا أن نكون أكثر ليبرالية بشأن هذه النقطة. يجب أن يسمح المناصر لفرضية التنسيق الاجتماعي بأن تكون ثقتي بوعد شخص ما قائمةً على أي شيء يجعل الاعتماد معقولاً؛ وهذا يتضمن كلاً من الدليل على ضمير الواعد وكذلك القيمة غير الدليلية للاعتماد. وهكذا، قد أعتمد على ضمير أخي، على الرغم من أنني لا أعتبره متسماً بالضمير، لمجرّد أنّ والدتي طلبت مني ذلك. وفق فرضية التنسيق الاجتماعي، أنا هنا أثق بأخي على الرغم من أنني لا أراه جديراً بالثقة لأنني أتبنى موقفاً ما تجاهه يُدرك القيمة المميزة لوعده إذا تبيّن أنه متسم بالضمير.

لدينا الآن على الطاولة إجابتان عن سؤال التسويغ ولكننا لم ننتهِ بعد. بالنسبة

لبعض الكتّاب، إنّ الإصرار على امتلاك دليل كاف لتسويغ الاعتقاد بأنّ جون سيُنجِز سيكون بمثابة إظهار عدم الثقة بجون: **تستبعد** الثقة في الواقع مثل هذا الاطمئنان. وفق الرؤية الثالثة هاته، إنّ المثال النموذجي للثقة هو حيث يُطلب من المصلح المأمول توظيف رجل أُدين بالسرقة في متجره (Holton 1994: 63)[28] هنا لا يُعدّ المصلح في موقع يسمح له بمعرفة ما إذا كان المدان سيسرق لكن قد يقرر على الأرجح الوثوق به بالرغم من ذلك. كما يقول فوكنر:

> إذا لم يكن المصلح على استعداد للاعتماد إلا بالنظر إلى هذا الاعتقاد والسبب الجيد... فهو لا يثق بحق. إذ التقييم الشامل للمخاطر يضرّ بالثقة. (Faulkner 2007: 897)[29]

مجدداً، هنالك إغراء للرد على مثل هذه الأمثلة من خلال مضاعفة المعاني أو من خلال تسليط الضوء بشكل انتقائي على تلك الأجزاء من الحديث العادي عن الثقة التي يبدو أنها تفضّل استخداماً واحداً 'للثقة' على الآخر. مرة أخرى، تكتسب المسألة أهمية نظرية فقط بمجرد ربطها بالرؤى المتطورة حول القيمة المميزة لموضوع الثقة المحدد مثل الوعد. قد يرفض المناصر لفرضية التنسيق الاجتماعي ملحظ فوكنر لكن، كما سنرى في القسم التالي، يقدِّم التفسير المختلف لقيمة الوعد إجابة مختلفة إلى حد ما عن بعض أسئلتنا الثلاثة وربما جميعها.

3. الثقة بالوعد: إنماء العلاقات

وفق فرضية التنسيق الاجتماعي، إنّ قيمة كل من الوعد والثقة بالوعد ذرائعية في الأساس؛ فهي تجعل السلوك المستقبلي للآخرين قابلاً للتوقع وإمكانية التوقع هذه تُؤدي إلى العديد من المنافع الإضافية. بدلاً من ذلك، اقتُرح أنه قد تُقيَّم الثقة

(28) في حالات أخرى (أفراد العائلة على سبيل المثال) قد يمتلك المرء أدلة حاسمة على جدارتهم بالاعتماد لكنّ ثقته بهم لا يمكن، وفق هذه الرؤية، أن تعتمد عليها.

(29) للاطلاع على رؤية معارضة، انظر Pettit (1995: 207-8).

لذاتها لأنّ علاقات الوثوق يجب تقييمها لذاتها وليس لمجرّد المنافع الإضافية التي تقدِّمها. يفتح هذا المجال أمام إمكانية أن تكون القيمة المميزة للوعد هي شيء يتعلق بالقيمة غير ذرائعية لهذه العلاقات.

دعونا نغادر الثقة بالوعد للحظة ونتأمل في المثال التالي:

> افترض أننا نتسلق الصخور معاً. لديّ خيار بين أن أُمسك يدك أو أن أُمسك الحبل. قد أظن أنّ كليهما يتمتع بنفس القدر من الجدارة بالاعتماد؛ لكن يمكن أن أمتلك سبباً للإمساك بيدك لا أمتلكه للإمساك بالحبل. عندما أُمسك يدك، فأنا أثق بك؛ وبالقيام بذلك، تتحرك علاقتنا إلى الامام قليلاً. قد يكون هذا شيئاً أُثمِّنه. لا داعي أن نتخيل أنك ستتأذى إذا اخترتُ الحبل على يدك؛ فقد تتفهم بشكل تام احتياجات المتسلق المبتدئ. لكنّ علاقتنا لن ترتقي.
> (Holton 1994: 69)

هنا، يُمسك هولتون يد رفيقه لأنه يُثمِّن أن يكون لديه رفيق تسلّق لا مجرد مصدر للدعم المادي. لو كان الأخير هو كل ما يهمه، فقد يكون الحبل رفيقاً أفضل (ورفيقاً لا يطالب بمقابل). من الواضح أنّ هولتون يتوقع أنّ الإمساك باليد بدلاً من الحبل سيساعد في تحقيق تلك العلاقة القيِّمة.

يمكن أن نستخدم مفهوم الاعتماد التفاعلي لفهم ما يجري هنا. ربما ما يثمِّنه هولتون لذاته هو أنّ شخصاً ما يُمسكه جزئياً لأنّ هولتون يعتمد عليه لإمساكه. يبدو هذا وكأنه ارتباط بشري يمكن أن يثمِّنه المرء لذاته ويولِّده عن طريق الاعتماد. علاوة على ذلك، غالباً ما يؤدي هذا النوع من الاعتماد إلى خلق التزامات. ومن خلال قبول يد رفيقه، يضمن هولتون أنّ رفيقه في التسلّق المأمول ملزَم بإمساكه وسيضرّه إذا تركه (حتى لو لم يؤدِّ هذا إلى سقوط خطير). لكن، قد يُعتقد أنّ مثل هذه الالتزامات هي نتيجة ثانوية للمصدر الحقيقي لقيمة العلاقة، أعني الاعتماد التفاعلي.

في البداية، وصفتُ الثقة بأنها شيء من شأنه أن يحقق القيمة المميزة

لموضوع الثقة. افترض أنّ الاعتماد التفاعلي على الشخص الآخر نفيس لذاته ويؤلِّف القيمة المميزة للعلاقات مع رفيق التسلّق. بالنظر إلى أنّ الثقة تحقق هذه القيمة، يمكننا الإجابة عن سؤاليّ التسويغ والتحفيز إذا طُبِّقا على مثال هولتون. بالنسبة للسؤال الأخير المتعلق بتحفيز الموثوق به وعلى وجه الخصوص هل ينبغي أن يتحفّز على الإنجاز من خلال حقيقة أنّ الواثق يعتمد عليه للإنجاز، فإنّ الإجابة الآن هي 'نعم' بالتأكيد. وفيما يتعلق بتسويغ هذه الثقة، بناء على الرؤية الحالية، أن تكون محفَّزاً على الثقة بعرض شخص ما يده لمجرد وجود دليل على جدارته بالاعتماد لا يعني أن تستجيب للقيمة المميزة لما هو مقدَّم؛ بل بالأحرى أن تستجيب فقط لقيمته بوصفه مؤشراً على الأداء المستقبلي وليس للقيمة غير الذرائعية للاعتماد التفاعلي. إنه معاملة العلاقة مع رفيق التسلّق بوصفها ذات قيمة ذرائعية بحتة. وهذا هو السبب في أنّ المرء (مثل فوكنر) قد يعتبر مثل هذا الحذر بمثابة عدم وثوق. مرة أخرى، نرى كيف أنّ الرؤى المختلفة حول القيمة المميزة (ذرائعية أو غير ذرائعية) للعلاقات، مثل الكون رفيق تسلّق لشخص ما، تولِّد رؤى مختلفة حول ما يؤلِّف الاستجابة الواثقة لعرض رفيقك يده.

لا يحتاج مثال هولتون إلى أن ينطوي على وعد. قد يدرك الطرفان الأهمية المعيارية لعرض اليد وقبولها (أي الالتزامات التي ستترتب عليه) لكنهما لا يحتاجان إلى أن ينويا تغيير الوضع المعياري، لأنهم قد لا يهتمان بمن هو الملزَم بالفعل وبماذا. كيف يمكننا التعميم من مثال هولتون إلى حالة الوعد حيث يكون التركيز على إنشاء التزام؟ لقد جادلت في القسم الأخير بأنّ الاعتماد التفاعلي غير كافٍ للثقة بالوعد: فالموعود الواثق يجب أن يفترض أيضًا أن الدافع وراء الواجب قائم. بالنظر إلى هذا، يمكن أن نتبنى شيئاً من قبيل التصور التالي للثقة بالوعد:

(B) أنت تثق بشخص ما للوفاء بوعده إذا وفقط إذا (i) كنتَ تعتمد عليه للإنجاز لأنه يعرف أنه ملزَم بالإنجاز و(ii) وتعتمد عليه جزئياً بسبب القيمة غير الذرائعية للالتزام بالإنجاز.

وفق هذا التصور، يكمن جزء من قيمة علاقة الوثوق في الالتزامات ذاتها التي تؤلِّف مثل هذه العلاقة. سمِّ هذا **فرضية المصلحة المعيارية**. تستعمل (B) فكرة الاعتماد لصياغة تلك الفرضية.

إنّ علاقات الوثوق هي روابط بشرية لها طابع معياري معين، أعني، روابط تتضمن شبكة من الحقوق والالتزامات المتبادلة. يكون الأصدقاء، الجيران، أفراد الأسرة، رفاق التسلّق مشتركين في هذه العلاقات. أقترح أنّ هذه الحقوق والالتزامات المؤسِّسة لهذه العلاقات ليست مجرّد نتائج ثانوية للميزات التي تمنح تلك العلاقاتِ قيمتها. بدلاً من ذلك، إنها تسهم بمكوِّن واجبي في تلك القيمة. علاوة على ذلك، إنّ هذه القيمة الواجبة هي على الأقل جزء من القيمة المميزة لمثل هذه العلاقة، من القيمة التي تفسِّر القوة الملزِمة للالتزامات المكوِّنة لها. فالأصدقاء يثمِّنون بحق روابط الولاء لذاتها وهم ملتزمون تجاه بعضهم بعضاً جزئياً بسبب الكون ملتزمين على هذا النحو يجعل حيواتهم تسير على نحو أفضل (Owens 2012: Ch. 4). ومن باب التعميم، فإنّ الالتزامات التي تؤلِّف علاقات الثقة هي (a) قيِّمة لذاتها على الأقل في سياق العلاقة ذات الصلة و(b) تربط الطرفين جزئياً **لأنها** قيِّمة لذاتها.

من المحتمل ألا يكون تقديم اليد وقبولها في مثال هولتون من التصريحات التي تؤلِّف تقديم الوعد وقبوله بل قد يكون لهما، بناءً على تصورنا الجديد لقيمة علاقة الوثوق، نفس الأسباب والنتيجة كما في الحالات الواضحة من الوعد. إليك مثال عن هذه الحالة. انتقل شخص ما إلى الجوار وأرغب في إنماء علاقة جوار معه، لذا، أقبل عرضهم لسقي نباتاتي عندما أكون في إجازة، عالِماً بأنه يجب عليّ تقديم عرض مماثل عندما يسافرون. أفعل ذلك على الرغم من أنه يمكنني بسهولة نقل النباتات إلى منزل ابني طيلة هذه المدة لأنني أرغب في بناء شبكة من الحقوق والالتزامات التي تؤسس علاقة لها نوع معين من القيم غير الذرائعية. عندما لا تُنبئنا أعراف سلوك الجوار مسبقاً بكيفية التصرف، فإنّ طريقة فعل ذلك تكون من خلال الاتفاقات الصريحة (Raz 1986: 173-6). لاحِظ أنه إذا تطورت علاقتنا على النحو

المظنون، فإنّ التزامات الجوار هاته سرعان ما ستتوقف عن كونها التزامات مبنية على وعد يمكن تأريخه وستُصبح جزءاً من الطريقة التي نتوقع أن يتصرف بها جارنا تجاهنا بحكم طبيعة علاقتنا (Owens 2012: 106-7)، لكن في غضون ذلك، نستخدم قدرتنا على الوعد لخلق التزامات نثمّنها (أو نتصور أن تصبح ذات قيمة) لذاتها[30]

تُخبرنا (B) أنّ الثقة بالوعد هي اعتماد مدفوع على الأقل جزئياً بالقيمة غير الذرائعية للالتزام الوعدي. يُجيب هذا عن سؤال التسويغ. فالشخص الذي يعتمد على الوعد لمجرّد وجود دليل قوي بأنه سيتم الوفاء به يُعامِل الوعد بأنّ له قيمة ذرائعية بحتة (أي، دليلية) وبالتالي لا يثق به[31] ماذا عن السؤال الشكلي؟ هنا نواجه مشكلة محتملة. إذا كان تثمين الالتزام هو جوهر الوثوق بالوعد (بدلاً من تثمين الفعل الوعدي)، فيبدو كما لو أنّ الشكل الأساسي للثقة يجب أن يكون قبول الوعد بدلاً من الاعتماد على سلوك الواعد على نحو ما وعد به، لأنّ الوعد يُلزِم شريطة قبوله وبصرف النظر عما إذا كان الموعود يعتمد عليه. إذا كان الأمر كذلك، ينبغي صياغة فرضية المصلحة المعيارية باستعمال مفهوم القبول بدلاً من الاعتماد.

هل يمكن أن يكون مجرّد قبول الوعد وسيلة في الواقع للوثوق بالوعد؟ هناك حالات عديدة على ذلك. في كثير من الأحيان تُثمَّن الوعودُ وما تخلقه من الالتزامات في سياق العلاقة المتنامية وحيثما يكون ذلك كذلك يمكنني في الغالب إدراك القيمة المذكورة فقط من خلال الاعتماد على الوعود ذات الصلة. أنا أُثمِّن التزامي بسقي نباتات جاري بوصفه أحد مظاهر العلاقة المستمرة مع جاري، كجزء

(30) هنا أنا أُركّز على الوعود التي قُطعت في سياق علاقة متطورة تعتمد قيمتها على هذا السياق، لكنني لا أقصد الإشارة إلى أنّ الالتزام لا يمكن أن يكون مهماً للناس (ولذاته) خارج السياق. يمكننا أن نقدّم وعوداً ملزِمة ونثق بها على حد سواء متى كان من المنطقي تثمين الالتزام (والسلطة التي تفرضه). انظر (Owens (2012: Ch. 6.

(31) هنالك طرق أخرى لمعاملة الالتزام الوعدي على أنه ذو قيمة ذرائعية بحتة. قد أعتمد على وعدك من باب الأدب أو لأنّ والدتي أخبرتني بذلك ودون التفكير فيما إذا كان وعدك مسنِداً جيداً للأداء. في هذه الحالات، أعتمد أيضاً على الوعد دون الوثوق به (وفق الرؤية الحالية) لأنّ اعتمادي لا يقوم على تثميني للالتزام الوعدي لذاته.

من شبكة الحقوق والالتزامات (والعادات والأعراف التي تجسِّدها). لن تظهر هذه الشبكة إلى حيز الوجود إلا إذا اعتُمِدَ أيضاً على الوعود التي نقطعها لبعضنا بعضاً بدلاً من مجرّد قبولها، لأنّ علاقتنا لن تتطور على النحو المظنون إذا، بعد قبول وعد الجار، أُصبتُ بالذعر ونقلتُ النباتات إلى منزل ابني. هنا لم يعد جاري ملزَماً بسقي نباتاتي[32] في حالة الفشل في الاعتماد، أمتنع عن جعل نفسي عرضة للضرر من لدن جاري (فيما يتعلق بعدم الإنجاز) لذا أخفق في خلق الدَين الذي سيكون الداعي لوعدي اللاحق بسقي نباتاته عند عدم تواجدهم. فلا تتحقق الصلة المنشودة بيننا أبداً ويفقد الالتزام الوعدي أساسه المنطقي.

لكن في الحالات الأخرى (على سبيل المثال، وعد أخي لي بهدية)، قد لا يكون هناك شيء يسعني فعله أو الفشل في فعله يمكن اعتباره اعتماداً على الوعد يتجاوز مجرّد قبوله. هنا يجعلني القبول عرضة للضرر وهذا القبول يشكِّل بحد ذاته الثقة بالوعد (شريطة أن يكون الدافع وراء القبول هو تثميني لهذه التعرُّضية لذاتها). إذا قبلتُ وعدك فقط لإرضاء والدتي ومن دون أي اهتمام حقيقي بما إذا كنتَ ملزماً تجاهي أم لا، فأنا لا أزال متضرراً بخرقك له لكن سيكون من الغريب وصفك بأنك تخون ثقتي أو حتى تخذلني. ومن ناحية أخرى، إذا قبلتُ وعدك لأنني أريد إنشاء علاقة تعرُّضية متبادلة بيننا، لأنني أريد إفساح المجال لإمكانية الإخلاص والخيانة، فإنّ القبول حتى في ظل غياب الاعتماد على الإنجاز أو توقعه يمكن أن يرقى بحق إلى الوثوق بوعدك.

اختلفتُ مع صديق أخلفَ وعده معي كثيراً. فقد وعدني رسمياً أن يساعدني في الانتقال إلى المنزل وقبلتُ وعده كطريقة لمنحه فرصة لاستعادة العلاقات بيننا، على الرغم من أنني منفتح العقل بشأن هل سيحضر أم لا، وتم ترتيب كل الأمور بحيث تسير بسلاسة سواء حضر أم لم يحضر. وفق الرؤية الحالية للوعد، أنا أثق به ويمكنه خيانة ثقتي على الرغم من أنني أضع القليل من المصداقية أو الاعتماد على

(32) هذا بحكم استحالة الإنجاز وبصرف النظر عما إذا أعفيتُ الجار بشكل صريح من وعده.

ما يقوله. في النهاية، جعلت نفسي منفتحاً على الكون متضرراً. هنا حقيقة أنه سيضرّني من خلال عدم الحضور لها أهمية بحد ذاتها وأنا أقبل وعده لأنني أرغب في إعطاء تصرّفه تلك الأهمية، لأجعل نفسي عرضة للطعن منه بهذه الطريقة[33].

> إنّ الثقة بالوعد هي موقف يُدرك القيمة المميزة للوعد، وهي قيمة تمثّل، وفق فرضية المصلحة المعيارية، القيمة (غير الذرائعية) للالتزام الوعدي. يمكن لكل من القبول والاعتماد أن يلعب هذا الدور في مناسبات مختلفة، وبالتالي، يمكن أن يؤلف كل منهما ثقة بالوعد. وهكذا، تختلف فرضية المصلحة المعيارية وفرضية التنسيق الاجتماعي في إجاباتهما عن كل من السؤال الشكلي والسؤال التسويغي. يعتمد تصورنا للثقة بالوعد مرة أخرى على تصورنا لقيمة موضوع الثقة، أعني، الوعد.

4. الختام

إنّ الجدل الحديث حول طبيعة الثقة معقد وغير حاسم لأنّ المساهمين فيه يعتبرون أنفسهم يحللون موقفاً نفسياً مميزاً، موقف يختلفون جميعهم بشأن طبيعته وقيمته. أقترح أنّ هذا التعقيد يُصبح مفهوماً بشكل أكبر إذا نظرنا إليه من الطرف الآخر، بدءاً من موضوعات الثقة. فمع وجود العديد من موضوعات الثقة المختلفة، والكثير من الخلافات حول طبيعتها وقيمتها، لا يمكن توقع سوى جدل غير حاسم. كنا قد أشرنا إلى هذه النقطة من خلال التركيز على الثقة بالوعد، وجادلتُ بأنّ رؤية المرء عن ذلك يجب أن تعتمد على تصوره للقيمة المميزة للوعد.

لم أسعَ إلى إثبات صحة أي تصور معين حول قيمة الوعد. في الواقع، لم أتناول حتى أكثر التفسيرات تأثيراً بشأن هذه المسألة، أي، نظرية التوقعات

(33) هنا يكون للالتزام قيمة فقط في سياق الصداقة المستعادة ولن تُستعاد الصداقة إلا إذا أوفى الصديق السابق بوعده. لذا، فهو لا يستحق ثقتي إلا إذا تبيّن أنه جدير بالاعتماد ولكنّ الوثوق به لا يتضمن أكثر من قبول وعده. أشكر كولين أونيل على إجباري على توضيح هذا الأمر.

(Scanlon 2003). فوفقاً لهذه النظرية، إنّ مقصد الوعد هو تزويد الموعود بمعرفة عما سيفعله الواعد. بالنسبة لسكانلون، تنطوي الثقة بالوعد على الاعتقاد بأنّ الواعد سيُنجِز، اعتقاد يجب أن يمتلك الموعود دليلاً كافياً عليه. بناءً على هذا التصور لقيمة الوعد، من المحتمل أن تكون إجابتنا عن السؤالين الشكلي والتسويغي للوعد مماثلة لتلك القابلة للتطبيق على التأكيدات، في حين بناءً على فرضية كل من التنسيق الاجتماعي والمصلحة المعيارية ستكون هذه الإجابات مختلفة تماماً.

لقد جادلتُ في موضع آخر بأنه لا فرضية التنسيق الاجتماعي ولا التفسير التوقعي يوفران تصوراً كافياً للقيمة المميزة للوعد وأنا أُؤيِّد فرضية المصلحة المعيارية (Owens 2012). لا شيء قلته هنا يستند إلى هذا الادعاء. ما سعى إليه هذا الفصل هو إثبات أنه لا يمكن حسم أي من أسئلتنا الثلاثة حول الثقة عبر تطبيق بعض النظريات العامة للثقة على حالة الوعد؛ بل يجب معالجتها من الاتجاه المعاكس من خلال صياغة رؤية أولاً عن قيمة الوعد. يجب التعامل مع الثقة بتأكيدات شخص ما أو الثقة بشجاعته بنفس الطريقة. ليس هناك موقف عام للثقة مهيأ للعب دور أساسي في نظريتنا الاجتماعية. إنّ الثقة متنوعة مثلها مثل موضوعاتها[34].

* * *

(34) الشكر الجزيل لـ Robert Stern, Alison Hills, Paul Faulkner, Tom Simpson, Jessica Moss, Sharon Street, David Velleman, Matty Silverstein, Jorah Dannenberg, Nic Bommarito, وبشكل خاص لتعليقات كولين أونيل.

References

Austin, J. (1975) *How To Do Things With Words*, 2nd edn. (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Baier, A. (1986) Trust and Anti-Trust, *Ethics* 96: 231-60.

Faulkner, P. (2007) On Telling and Trusting, *Mind* 116: 875-902.

Friedrich, D. and N. Southwood (2009) 'Promises and Trust', in *Promises and Agreements*, ed. H. Sheinman (Oxford: Oxford University Press): 277-94.

Hieronymi, P. (2008) The Reasons of Trust, *Australasian Journal of Philosophy* 86: 213-36.

Holton, R. (1994) Deciding to Trust, Coming to Believe, *Australasian Journal of Philosophy* 72: 63-76.

Hume, D. (1978) *Treatise on Human Nature* (Oxford: Oxford University Press).

Jones, K. (1996) Trust as an Affective Attitude, *Ethics* 107: 4-25.

McMyler, B. (2011) *Testimony, Trust, and Authority* (Oxford: Oxford University Press).

Nickel, P. (2012) Trust and Testimony, *Pacific Philosophical Quarterly* 93: 301-16.

O'Neil, C. (2012) Lying, Trust and Gratitude, *Philosophy and Public Affairs* 40: 301-33.

Owens, D. (2012) *Shaping the Normative Landscape* (Oxford: Oxford University Press).

Pettit, P. (1995) The Cunning of Trust, *Philosophy and Public Affairs* 24: 202-25.

Pink, T. (2009) Promising and Obligation, *Philosophical Perspectives* 23: 389-420.

Raz, J. (1986) *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press).

Raz, J. (2001) *Value, Respect, and Attachment* (Cambridge: Cambridge University Press).

Reid, T. (2010) *Essays on the Active Powers of Man*, ed. K. Haakonssen and J. Harris (Edinburgh: Edinburgh University Press).

Scanlon, T. (2003) Thickness and Theory, *Journal of Philosophy* 100: 275-87.

الفصل الرابع عشر

المنظَّمات والمجموعات الجديرة بالثقة

كاثرين هاولي

1. أهمية جدارة المجموعة بالثقة

نحن نثمِّن الجدارة بالثقة حيث نجدها في الأصدقاء، الزملاء، الغرباء. وذلك لأنّ التعاون مع الأفراد الجديرين بالثقة أسهل من التعاون مع غير الجديرين بالثقة، وكذلك لأنّ الجدارة بالثقة هي موضع تقدير لذاتها. في المقابل، نستاء من عدم الجدارة بالثقة عندما نواجهها، ونسعى إلى تقليل التفاعل مع الأفراد غير الجديرين بالثقة. هذا التفضيل للجدارة بالثقة على عدم الجدارة بالثقة لا يقتصر على تفاعلاتنا مع الأفراد. فمن لا يفضِّل العمل في شركة جديرة بالثقة، والعلاج في مستشفى جديرة بالثقة، والتصويت لحزب سياسي جدير بالثقة؟

تُعدّ جدارة الكيانات الجماعية بالثقة أمراً محورياً في الكثير من الحوارات العامة حول الثقة وعدم الثقة. فانهيار الثقة بأصحاب البنوك، على سبيل المثال، ليس مجرّد انهيار ثقة بأصحاب بنوك فرديين يمكن التعرّف عليهم، بل يشمل المهنة ككل؛ علاوة على ذلك، إنّ انهيار الثقة بأصحاب البنوك يسير جنباً إلى جنب انهيار الثقة بالبنوك (de Bruin 2015). وبالمثل، يبدو أنّ مناقشة الثقة أو عدم الثقة بالشركات أو الحكومات أو المؤسسات الإخبارية أو حتى العلامات التجارية تتعلق بالكيانات الجماعية من مختلف الأنواع.

ليس من المستغرب، إذن، أن تتم مناقشة الثقة والجدارة بالثقة في السياقات الجماعية على نطاق واسع من لدن علماء الاجتماع. فعلى سبيل المثال، في العلاقات الدولية، هنالك جدل حول الثقة وعدم الثقة بين الحكومات، والمجموعات أو المنظّمات الأخرى، والممثلين الفرديين لتلك الجماعات (e.g., Booth & Wheeler 2008). وتُعدّ 'الثقة التنظيمية' موضوع بحث مميز في دراسات الإدارة، فلا تشمل الشركات فحسب، بل كذلك المنظّمات غير الحكومية وفاعلي المجموعات المعقدة الأخرى. يتقصّى هذا البحث تأثير السياقات التنظيمية على ثقتنا بالأفراد، والطرق التي يتم فيها استثمار الثقة في المنظّمات نفسها (e.g., Saunders, Skinner, et al. 2010).

إذا كان على الفلاسفة أن يساهموا في النقاشات العامة أو في الحوارات المتعددة التخصصات، فيجب أن نفهم كيف يمكن تطبيق تفسيراتنا الخاصة بـ الثقة والجدارة بالثقة في مثل هذه السياقات (يُشير Mäkelä & Townley 2013 إلى نقطة ذات صلة). إضافة إلى ذلك، يَعِد التحقيق في الثقة والجدارة بالثقة في السياقات الجماعية بتحسين فهمنا للفاعلية الجماعية، القصدية، المسؤولية، الاعتقاد، المعرفة؛ إنّ قضايا الثقة غالباً ما تتجاوز التقسيم النظري-العملي بطرق مميزة ومثيرة للاهتمام في الغالب.

لكنّ تفسيرات الفلاسفة عادة ما تركِّز على قضايا الثقة بالأفراد، وتسعى إلى التقاط طبيعة هذا الموقف، والظروف التي قد يكون فيها عقلانياً، ومفهوم الجدارة بالثقة الذي يقابل هذا الموقف في الثقة الفردية. (هنالك استثناءات مهمة لهذه القاعدة الفردية؛ سأُعرِّج على بعضها أدناه.) وبشكل خاص، غالباً ما يُميِّز الفلاسفة الوثوق بشخص ما عن مجرّد الاعتماد عليه، ومن ثمّ ينظِّرون لهذا التمييز. إنّ الاعتماد هو موقف قد نتبناه تجاه الجمادات: نحن نعتمد على الخيمة لإبقائنا دافئين وبعيدين عن المطر طول الليل. عادة ما تؤخذ الثقة لتشمل الاعتماد بالإضافة إلى بعض العوامل الأخرى. يتصل هذا بتبصّر أنيت باير (1986) أنّ الثقة مرتبطة بشكل مميز بإمكانية الخيانة والاستياء، على عكس 'مجرّد' الاعتماد: إذا سرّبت

الخيمة، يجب ألا أن نستاء من الخيمة نفسها، على الرغم من أننا قد نستاء من الشخص الذي وعدَ بإصلاح الخيمة قبل انطلاقنا. لقد جادلتُ في Hawley (2014) بأننا يجب أن نميِّز عدم الثقة عن مجرّد غياب الاعتماد، وعلاوة على ذلك، يجب ألا نتجاهل التفاعلات الكثيرة مع الأشخاص الآخرين التي يكون فيها الاعتماد أو عدم الاعتماد محل تقدير، لكنّ الثقة وعدم الثقة غير مناسبين.

ما هو المكوِّن السحري الذي يُميِّز (عدم) الثقة عن مجرّد (عدم) الاعتماد؟ تتضارب آراء الفلاسفة بشأن ذلك لا محالة: ربما يعزو الواثق دوافع مناسبة إلى الموثوق به، منها ربما الاهتمام أو الاستجابة لاحتياجات الواثق، أو رغباته، أو في الحقيقة ثقته؛ أو ربما يرى الواثق أنّ الموثوقَ به ملزَم أخلاقياً، أو ملتزِم، أو مسؤول بطرق مناسبة (يُعدّ Simon 2013 دليلاً مرجعياً ممتازاً). في ضوء هذه التفسيرات المتنوعة، تُفهم الثقة بوصفها موجَّهة إلى فاعلين، أو أشخاص، أو بطريقة شخصانية-مخاطَبة على نحو مميز، أو بوصفها مظهراً من الوضع المشارِك: يُعدّ من الخطأ على الدوام أن نثق بالخيمة، أو بسمك السلمون المرقّط، أو بالديك الرومي، على الرغم من أننا قد نعتمد على هذه الأشياء. ينبع هذا التركيز على التفاعلات البين-شخصية من الطريقة التي يُحدَّد فيها تمييز الثقة-الاعتماد من خلال العلاقة بين الثقة والمواقف التفاعلية حول الخيانة. لا يتصف كل تفاعل بين-شخصي بالثقة أو عدم الثقة، لكن كل موقف صحيح من الثقة أو عدم الثقة يكون موجَّهاً على نحو بين-شخصي. أو هكذا يبدو.

وهكذا، ليس من قبيل المصادفة أنه داخل هذا النموذج الفلسفي نادرًا ما نناقش الثقة أو عدم الثقة بوصفهما موجَّهين نحو كيانات جماعية، لأنه حتى التفسيرات الأكثر تضخيماً للفاعلية الجماعية تُعيق معاملة هذه الكيانات كأشخاص مكتملين من جميع النواحي، على نفس المستوى مع الأشخاص الأفراد. (حتى الآن، لم يدافع حتى ميت رومني عن حق الاقتراع الجماعي). وبالنظر إلى أننا بحاجة إلى فهم فلسفي للثقة بالجماعات، كيف يجب أن نمضي قدمًا؟

إحدى الإستراتيجيات هي النظر في التفسيرات المختلفة للثقة الفردية والجدارة

بالثقة مع المقارنة مع تفسيرات الفاعلية الجماعية، والمسؤولية، وما إلى ذلك، بحثاً عن تجميعات مثمرة ومعقولة. وهذا مشروع نفيس، لكنني لا أسعى إليه هنا. أما الاستراتيجية الأخرى فتتمثل في معالجة القضايا الجماعية وفق شروطها الخاصة، دون توقّع العثور على الكثير من القواسم المشتركة بين الثقة البين-شخصية والثقة على المستوى الجماعي. فـ Baier (2013: 175-6)، على سبيل المثال، صريحة في أنّ تفسيرها للثقة البين-شخصية، من خلال التعرُّضية، الكفاءة، حسن النية، لا يمكنه أن يشمل بسهولة الثقة بالمنظَّمات. قد نغامر بالقول إنّ تفسيرات الثقة التي تؤكد على التبادلية والعاطفة الانفعالية والعلاقات المعقدة لن تنطبق بشكل عام على أشكال الثقة الأبعد، بما في ذلك الثقة بالكيانات الجماعية؛ قد يرى المدافعون عن مثل هذه التفسيرات أنّ هذا يمثّل قوة لها، مجادلين بأنه سيكون من الخطأ هدم مثل هذه المواقف المختلفة.

في هذا الفصل، سأتبنى استراتيجية مختلفة، استراتيجية قد تُكمِّل كلاً من المشروعين الأولين: سأتفحص تكاليف التخلّي عن تمييز الثقة-الاعتماد في السياقات الجماعية. فقد اعتُبِر إثبات هذا التمييز معياراً أساسياً للنجاح في تفسيرات الثقة بالأفراد. لكن، كما سأُجادل، يمكننا أن نفسِّر ونسوِّغ الكثير من ممارساتنا حول المجموعات دون استخدام هذا التمييز؛ فتكاليف التخلّي عنه منخفضة، مقارنة بالحالة الفردية.

بافتراض أنّ حجتي مقنعة، ماذا بعد؟ حقيقة أننا يمكن أن نتدبر أمرنا دون هذا التمييز لا تستلزم أنه لا يوجد في الواقع أي تمييز بين جدارة المجموعة بالثقة وجدارتها بالاعتماد. فعلى سبيل المثال، قد نقرر عند إجراء تحقيق من كثب تبني تفسيرات الثقة الفردية، والاعتقاد الجماعي، والنية، والمسؤولية التي تستلزم معاً أنه يمكن أن تكون المجموعات في النهاية جديرة بالثقة بنفس الطريقة التي يمكن أن يكون فيها الأفراد جديرين بالثقة؛ لا شيء مما سأقوله في هذا الفصل يستبعد هذا الاحتمال.

على أية حال، إذا كانت تكاليف الاستمرار من دون التمييز منخفضة، فلا

يمكننا استعمال الأهمية المفترضة للتمييز بوصفه اعتباراً ما عند الاختيار بين التفسيرات المختلفة للمجموعات. وبالتالي، لا يكون قيداً على النظرية المناسبة للمجموعات أن تكون المجموعات قادرة على الجدارة بالثقة بدلاً من مجرد الجدارة بالاعتماد. القراءة القوية لمشروعي هي أننا يجب أن نتوقف عن التفكير من حيثية جدارة المجموعة بالثقة أو الثقة المناسبة بالمجموعات. قد يبدو هذا يشكِّل كارثة لمشروع الاشتباك الفلسفي مع المناقشة العامة والمتعددة-التخصصات للثقة التنظيمية. أدرس هذا التحدّي في نهاية الفصل وأُشير إلى طريقة أكثر تفاؤلاً للمضي قدماً.

2. المجموعات، المنظّمات، والمؤسسات

على أية حال، أولاً، هناك ملاحظة على المصطلح. في الفلسفة، يُعدّ مصطلح 'مجموعة [group]' اسم جامع لتشكيلة كبيرة ومتنوعة من الفاعلين الجماعيين المرشَّحين. فعلى سبيل المثال، تبدأ ورقة فريدريك شميث (1994) '*Justification of Group Believe*' بأمثلة مثل 'القسم الهندسي في شركة فورد موتور'، 'الحشد الذي تجمّع في الميدان'، و'هذه المحكمة' وتركِّز Deborah Tollefsen (2004) في ورقتها '*Group Deliberation...*' على الفِرق الصغيرة من العلماء. وتركِّز Kay Mathieson (2006) في ورقتها '*The Epistemic Features of Group Believe*' على مجموعات يتم تحديدها من خلال تعداد أعضائها. في ورقتها '*Group Testimony...*'، تذكر Miranda Fricker (2009: 272) اللجان، فِرق الأخبار، الحكومات، المجموعات البحثية، والاستشارات. وتبدأ كلمة غلاف كتاب '*Group Agency*' لـ List & Pettit (2011) بالشركات والكنائس والولايات. كل هؤلاء الفلاسفة حساسون للفروق بين الأنواع المختلفة من الكيان الجماعي، لكنهم يستخدمون لفظة 'مجموعة' كمصطلح عام.

يختلف الوضع داخل العلوم الاجتماعية. فعلى سبيل المثال، يميِّز بيوتر شتومبكا في كتابه المؤثر '*Trust: A Sociological Theory*' الفئات الاجتماعية'، مثل

الجندر، العمر، العرق عن 'المجموعات الاجتماعية' مثل نادي ريال مدريد لكرة القدم، أو صف دراسي من الطلاب، أو فصيلة عسكرية، وعن 'المؤسسات والمنظّمات' مثل الجامعة، الجيش، المحاكم، والبنوك. يستمر شتومبكا في مناقشة الأنظمة التكنولوجية، المنتجات الغذائية، والأنظمة الاجتماعية العامة مثل الديمقراطية بوصفها موضوعاً للثقة أو لعدم الثقة. من الصعب على المبتدئ أن يفكك هذه المصطلحات ذات الصلة، ومن الصعب أيضاً ربط هذه الفروق بتلك التي عادة ما تهم الفلاسفة. (أتأسّى بملاحظة الاقتصادي جيفري هودجسون:

لقد قادت الخلافات التي لا تنتهي حول تعريفات المصطلحات الرئيسية مثل **المؤسَّسة** و**المنظَّمة** بعض الكتّاب إلى التخلّي عن مسائل التعريف واقتراح الانحدار بطريقة ما إلى المسائل العملية عوضاً عن ذلك' (2006: 1)).

سألتزم بالاستعمال الفلسفي لكلمة 'مجموعة'، بوصفها مصطلحاً عاماً لكل أنواع الفاعلين الجماعيين المرشَّحين. لكن يجب أن نضع في الحسبان تنوُّع الكيانات الاجتماعية التي قد تُعتبر موضوعاً للثقة أو لعدم الثقة، والعوائق المحتملة أمام التواصل عبر الأقسام التخصصية، بالنظر إلى هذا الاختيار الاصطلاحي.

3. الثقة، الجدارة بالثقة، والجدارة بالاعتماد

إذن، هل نحتاج إلى التمييز بين الثقة والاعتماد فيما يتعلق بالمجموعات؟ سأُعالج هذا من خلال السؤال المتصل به: هل نحتاج إلى تمييز جدارة المجموعة بالثقة عن جدارة المجموعة بالاعتماد؟ لا شك أنّ الثقة والجدارة بالثقة متداخلتان بشكل وثيق: فعلى نحو تقريبي، أن تكون جديراً بالثقة يعني أن تستحق موقف الثقة، وأن تثق به يعني أن تعتبره جديراً بالثقة. لكن من المفيد أن نبدأ بالجدارة بالثقة، لعدة أسباب. في رأيي، الجدارة بالثقة هي الموقع الأولي للتقييم الأخلاقي في هذا المجال، وإن كان لا يسعني الدفاع عن هذا الموقف هنا. وبشكل أكثر واقعية، من المحتمل جداً أن يكون هناك بعض الالتباس في مواقفنا الفعلية من الثقة وعدم الثقة تجاه المجموعات. ولفهم ما إذا كانت مواقفنا من الثقة وعدم الثقة

متماسكة، من المفيد فهم ميزات المجموعات ـ الجدارة بالثقة وعدم الجدارة بالثقة ـ التي تستهدفها المواقف. توضِّح Jones (2012) جدوى استكشاف الجدارة بالثقة أولاً، وآمل أن تتوضَّح صلاحية هذه المقاربة بشكل أكبر في هذا الفصل.

إنّ مقاربة الجدارة بالثقة-أولاً هاته لا تفترض أنّ الجدارة بالثقة وحدها هي التي يمكن أن تُسوِّغ الوثوق (ومن هنا، جاءت عبارتي السابقة 'على نحو تقريبي'). يمكن أن يكون هناك الكثير من الأسباب للثقة في ظل غياب الجدارة بالثقة، بما في ذلك الثقة العلاجية التي تهدف إلى إنماء الجدارة بالثقة، والحماية الذاتية النفسية، والكفاءة في المواقف المنخفضة المخاطر، وغير ذلك. ومع ذلك، حتى في هذه الحالات، ينطوي الوثوق على التصرّف كما لو كان المتلقّي جديراً بالثقة. علاوة على ذلك، يمكننا التعامل مع تنظير الجدارة بالثقة-أولاً دون تقديم تعهدات جوهرية حول الطريقة الفضلى لإنماء علاقات ثقة أقوى في المجتمع (Baier 2013; O'Neill 2013).

يجب تمييز الجدارة بالثقة عن مجرد الجدارة بالاعتماد. فالظروف التي تكون فيها الثقة أو عدم الثقة مناسبة، في مقابل مجرد الاعتماد أو عدم الاعتماد، هي الظروف التي تُختبر فيها جدارة الفاعل بالثقة. تندرج العديد من الأفعال القصدية خارج نطاق الجدارة بالثقة أو عدم الجدارة بالثقة، خاصة عندما تبدو مستقلة عن الالتزامات تجاه الآخرين. يُطلِق مدير المدرسة المجاورة بانتظام الأطفال المزعجين إلى الفناء في منتصف النهار، وأنا أعتمد على هذا لأُذكِّر نفسي بأخذ استراحة. لكنّ جدارة مدير المدرسة بالاعتماد في هذا الأمر ليست مسألة ثقة أو عدم ثقة بالنسبة لي، وإذا قرر إبقاء الأطفال في الداخل في يوم من الأيام، لن يكون لذلك أي تبعات على جدارته بالثقة.

نحن لا نحدد تمييز الثقة-الاعتماد بشكل قاطع في لغتنا اليومية، ولا نحدد تمييز الجدارة بالثقة-والجدارة بالاعتماد. يقدِّم هذا الحديث اليومي الفضفاض مشكلة للمنظِّر الذي يأمل في تفسير الاختلافات الأساسية بين الجدارة بالثقة والجدارة الاعتماد. أيّ الحالات تكون تلك؟ وما الذي نحاول تفسيره؟

رُغم هذه الصعوبات، فإنّ التمييز بين جدارة الأفراد بالثقة ومجرّد جدارتهم بالاعتماد يستحق التحقيق لما له من أهمية أخلاقية. فالجدارة بالثقة هي سمة شخصية رائعة، شيء يطمح إليه المرء ويغرسه في أطفاله، في حين مجرد الجدارة بالاعتماد قد تكون لها قيمة عملية لكنها لا تبدو نفيسة لذاتها. كأفراد، من المهم بالنسبة لنا أن نفهم الاختلاف بين الظروف التي يكون فيها سلوكنا اختباراً لجدارتنا بالثقة، والظروف التي يكون فيها مجرّد علامة على قدرتنا على التنبؤ أو على جدارتنا بالاعتماد. في الواقع هنالك الكثير من الحالات الحدّية، لكن هنالك الكثير أيضاً من الحالات الواضحة التي يجب التعامل معها.

تزداد مشكلة تمييز الجدارة بالثقة والجدارة بالاعتماد صعوبة في الحالات الجماعية. تذكّر تنوّع الكيانات الاجتماعية التي يُتَحدَّث عنها من حيث الثقة وعدم الثقة: هل الشَرِكة الجديرة بالثقة أو النظام السياسي الجدير بالثقة في أي شيء هما كذلك بنفس الطريقة التي يمكن أن يكون فيها الشريك أو الصديق جديراً بالثقة، أم أنّ مثل هذه الجدارة بالثقة غير المشخَّصة تشبه إلى حد كبير الاعتماد على سيارة ما جيدة الصنع؟ فيما يتعلق بالأفراد، فإنّ الأمر يستحق الاستمرار مع تمييز الجدارة بالثقة-الجدارة بالاعتماد. لكن ماذا عن المجموعات؟ هل نحتاج إلى مفهوم مثقل أخلاقياً للجدارة بالثقة بالنسبة للكيانات الجماعية، أم يمكننا أن نكتفي بمجرّد الجدارة بالاعتماد وعدم الجدارة بالاعتماد؟

4. جدارة المجموعة بالاعتماد؟

من الناحية المثالية، أودّ أن أقدِّم الآن تفسيراً مفصّلاً عن جدارة المجموعة بالاعتماد ومن ثم أُحقِّق فيما إذا كانت هناك أي فكرة إضافية عن جدارة المجموعة بالثقة تكون متماسكة وقيِّمة. ومن ناحية أقل مثالية، سأعتبر ببساطة أننا لدينا بعض الفهم للجدارة بالاعتماد وعدم الجدارة بالاعتماد بوصفهما ينطبقان على المجموعات. لكن هناك بعض النقاط تستحق الذكر.

يمكن تمييز كل من الاعتماد والجدارة بالاعتماد بالرجوع إلى المهام أو

المجالات. أنا أعتمد على المنبه الخاص بي لإيقاظي، لكنني لا أعتمد عليه لتجاوز أمن المطار دون استعلام. أنا أعتمد على كلبي للتصرف بشكل معقول في أماكن العامة (بطريقة غير محددة إلى حد ما)، لكنني لا أعتمد عليه للبقاء بعيداً عن الأثاث. في الحد الأقصى، يمكن تحديد الجدارة بالاعتماد في إطار محدد للغاية بالنجاح في المهمة ذات المرة الواحدة [غير المتكررة]. لقد اعتمدتُ على منبهي الخاص لإيقاظي اليوم في تمام الساعة السابعة صباحاً؛ وقد فعلَ ذلك، وبذلك كان جديراً بالاعتماد في هذا الصدد بالذات، حتى لو برهن، على مدار عدة أيام، أنه غير جدير بالاعتماد بشكل عام، وبالتالي، غير مفيد بوصفه ساعة تنبيه. يمكن فهم هذه الخطوة التعميمية إحصائياً، أو من خلال الميول، أو باشتراط ثبات الأمور الأخرى. كما هو مألوف من الأدبيات الإبستمولوجية حول 'مشكلة العمومية' بالنسبة لنزعة الجدارة بالاعتماد [reliabilism]، يمكن للمدى أو فئة المقارنة أن تُحدث فرقاً كبيراً في أحكام الجدارة بالاعتماد (e.g. Bonjour 2002). وكما هو واضح من الحياة اليومية، يمكن أن تأتي الجدارة بالاعتماد على درجات.

ماذا عن جدارة المجموعة بالاعتماد أو عدم جدارتها بالاعتماد؟ في بعض الأحيان عندما نتحدث عن مجموعة من الناس بوصفهم جديرين بالاعتماد، فإننا نقصد ببساطة أنّ معظم الأشخاص في تلك المجموعة أو كلهم جديرون بالاعتماد في هذا الصدد المذكور، أو ربما، إجمالاً، إنّ الأعضاء 'العاديين' من المجموعة جديرون بالاعتماد. فعلى سبيل المثال، يمكن الاعتماد على طلّابي لإحضار كتبهم المدرسية إلى الفصل وأنا أُخطِّط فعالياتنا على هذا الأساس؛ تُعدّ المجموعة جديرة بالاعتماد في هذا الصدد لأنّ عدداً كافياً من أعضاء المجموعة جديرون بالاعتماد. أحياناً، تستند مثل هذه الأحكام حول الأفراد إلى عضوية مجموعتهم، في مختلف الأحوال والظروف.

في هذا الفصل، سأضع جانباً هذا النوع من جدارة المجموعة بالاعتماد، وأُركِّز بدلاً من ذلك على المواقف التي تتصرف فيها المجموعة ككل، وتكون جديرة بالاعتماد أو غير جديرة بالاعتماد في قيامها بذلك. قد نعتبر **إحضار-كتبهم-**

المدرسية-إلى-الفصل نوعاً من فعل المجموعة: هذا شيء يفعله الطلاب معاً، ببساطة بفضل إحضار كل فرد كتابه المدرسي إلى الفصل. لكنّ الكثير من تصرفات المجموعة المثيرة للاهتمام تكون في علاقات أكثر تعقيداً من تصرفات أعضاء المجموعة الفردية. فعلى سبيل المثال، يخلق الطلاب بيئة هادئة في الفصل، ويشغلون جميع المقاعد، ويختلفون بشأن طبيعة حرية الإرادة. لن أسعى إلى تحديد نطاق الأفعال المحتملة للمجموعة، ولا إلى الاشتباك مع الكتابات الشاملة والغنية حول فاعلية المجموعة أو الفاعلية الجماعية (e.g. List & Pettit 2011). تتمثل مهمتي في هذا الفصل في التحقيق فيما إذا كنا بحاجة إلى التفكير في المجموعات كفاعلين جديرين بالثقة، أو مجرّد فاعلين جديرين بالاعتماد. وهكذا، فأنا بحاجة إلى افتراض أنّ المجموعات يمكن أن تتصرف على نحو جدير بالاعتماد أو غير جدير بالاعتماد.

يمكن مناقشة الجدارة بالثقة في سياق الفعل العملي وفي سياق الشهادة على حد سواء: نحن نثق بالأشخاص ليفعلوا بعض الأمور ونثق بالأشخاص ليتحدثوا بصدق. مثل هذه المناقشات تُصبح أكثر ثراء عندما يتكامل بعضها مع بعض. فالتحدّث بصدق هو نوع من الفعل، وعلاوة على ذلك، غالباً ما يتضمن الوثوق بالأشخاص ليفعلوا بعض الأمور الوثوق بهم لينفذوا كلمتهم. ومع ذلك، تمتلك الثقة بالشهادة بعض السمات المميزة التي تستحق اهتماماً خاصاً. إضافة إلى ذلك، هنالك كتابات قليلة لكن حديثة ونفيسة حول شهادة المجموعة، لذا سأبدأ مناقشتي من الشهادة.

5. الجدارة بالثقة والشهادة الفردية

هنالك الكثير مما قد نتشوّف إليه عندما يتحدث الآخرون. على نحو محرج في كثير من الأحيان، نأمل أن نكون لطفاء فحسب، وبناءً على هذه الذريعة يمكننا أن نميِّز الشخص اللطيف على نحو جدير بالاعتماد من الشخص الذي يمكن الوثوق به ليكون لطيفاً. فعلى سبيل المثال، الشخص الذي غالباً ما يكون لطيفاً عن غير قصد يكون جديراً بالاعتماد في هذا الصدد، لكنه ليس جديراً بالثقة.

وبشكل أكثر جدية، قد نأمل أن نتعلم شيئاً ما عندما يتحدث الآخرون ـ تقدير ما يقوله الآخرون هو مصدر رئيسي للاعتقادات الصادقة. يمكن أن يكون الفرد بمثابة مرشد جدير بالاعتماد إلى الصدق بشتى الطرق. فالشخص المنشرح الملامح يكشف عن أفكاره بثبات من خلال احمرار الوجه أو 'الإفادات' الأخرى، في حين توفر أجفان أسفل عينيّ الشخص المنتفخة معلومات عن أسلوب حياته الحديث. يمكن أن يُشير السلوك اللفظي أيضاً إلى الصدق على نحو جدير بالاعتماد. فعلى سبيل المثال، تكشف الأسئلة التي أطرحها عن اهتماماتي؛ ويُشير إنكاري العنيف للاهتمام ببعض الموضوعات إلى عكس ذلك تماماً؛ وما أقوله في نومي يدل على مخاوفي الحقيقية.

هذا النوع من الانفتاح الجدير بالاعتماد أو سهولة القراءة لا يرقى إلى الجدارة بالثقة. لِمَ لا؟ قد ينطوي الجواب الكامل على تفسير جوهري، وبالتالي خلافي، للفرق بين الثقة والاعتماد. لكنّ الجواب المختصر هو أنّ عدم الجدارة بالاعتماد في هذا الصدد لا تُشكِّل خيانة؛ نحن بشكل عام لا ندين في مثل هذه الجدارة بالاعتماد إلى الآخرين ولا يحق للآخرين أن يستاؤوا منا إذا افتقدنا مثل هذه الجدارة بالاعتماد. أي أنه يمكن للمرء أن يكون غير جدير بالاعتماد بهذه الطرق دون أن يكون غير جدير بالثقة. إذا كان بإمكاني الرقص طوال الليل وما زلت أبدو نشطاً في الصباح، فهذا لا يجعلني غير جدير بالثقة؛ وبالمثل، إذا كنتُ نادراً ما أحمرُّ خجلاً، ولا أتحدث إلا بالهراء في نومي، وأطرح أسئلة بطريقة محايدة. مثل هذه السمات تساعدني في تضليل الآخرين إذا كنتُ أرغب في ذلك، ويمكن، بالتالي، أن تسهّل عدم جدارتي بالثقة. لكن عدم إمكانية القراءة لا تُؤلِّف عدم الجدارة بالثقة بحد ذاتها.

في المقابل، في الحالات الأساسية للشهادة حيث يؤكد الفرد شيئاً ما للجمهور ـ أو، إن شئت، عندما يُخبر الفرد الجمهور بشيء ما ـ فإنّ الجدارة بالاعتماد فيما يتعلق بالإشارة-إلى-الصدق تؤلف الجدارة بالثقة. كما هو الحال في أي مكان آخر، فإنّ مفهوم الجدارة بالاعتماد هنا خام لكن فعال. تأتي الجدارة

بالاعتماد على درجات؛ فضلاً عن ذلك، يجب أن نميِّز بين الجدارة بالاعتماد في مناسبة معينة، والجدارة بالاعتماد عبر موضوع ما، والجدارة بالاعتماد بشكل عام تماماً. إنّ هدفي الرئيسي هنا هو مقارنة الجدارة بالاعتماد مع الجدارة بالثقة، والفرد مع حالات المجموعة: نحن لسنا بحاجة إلى فهم كامل للجدارة بالاعتماد من أجل إجراء بعض الأحكام المقارِنة.

لكن كيفما نفهم الجدارة بالاعتماد، فإنّ الجدارة بالاعتماد في التأكيد (أو الإخبار) هي مسألة جدارة بالثقة، لأنّ التأكيد ينطوي على تحمّل المسؤولية عما يقال. في المقابل، تحدُّث المرء بالصدق أو بالكذب أثناء نومه لا يُسهم في الجدارة بالثقة أو عدمها، لأننا لا نُحمِّل الأشخاص مسؤولية الحديث أثناء النوم. هذا الجانب من التأكيد تعترف به مجموعة واسعة من الفلاسفة ممن يتبنون من ناحية أخرى رؤى مختلفة تماماً عما ينطوي عليه التأكيد. بالنسبة لـ بيرس، 'أن تؤكد قضية ما يعني أن تجعل نفسك مسؤولاً عن صدقها' (Peirce 1932: 384). وبالنسبة لـ سيرل، 'إنّ تأكيد ع يُعتبر تعهّداً بأنّ ع تمثِّل حالة ظرفية فعلية' (Searle 1969: 66). وبالنسبة لـ ويليامسون، أن تُقدِّم تأكيداً ما يعني أن تمنح (نفسك) المسؤولية عن صدق محتواه' (Williamson 2000: 268-9).

وبشكل أكثر تطلّعاً، يجادل Brandom (1983) بأنّ تأكيد أنّ ع يتضمن التعهّد بسحب التأكيد إذا ثبُتَ أنّ أنه خاطئ، و\أو الدفاع عن التأكيد أمام الاعتراضات المعقولة. مثل هذه التأكيدات تستمر إلى ما بعد لحظة التأكيد نفسها. لكن يمكن للمرء أن يُدرِك أنّ هذا التأكيد ينطوي على تحمّل المسؤولية دون الاعتراف بأي تعهدات طويلة الأمد: وهذا يتضح من اقتباس ويليامسون أعلاه، الذي يأتي بعد بضع صفحات فقط من رفضه الصريح لتفسير براندوم. يمضي ويليامسون في القول إنّ المرء يستوفي المسؤولية 'من خلال التأكيد الإبستمي لصدق المحتوى' (2000: 269)، أي من خلال استيفاء شرط أنّ المرء يعرف ما يؤكد، في لحظة التأكيد. يلخِّص هذا 'معيارَ المعرفة' المفضّل لدى ويليامسون حول التأكيد، لكنّ أولئك الذين يفضِّلون معايير أخرى ـ ربما معيار الصدق، أو معيار [الكون] مسوَّغاً

للاعتقاد ـ يمكنهم أيضاً تشكيلها من خلال استيفاء المرء المسؤولية بوصفه المؤكِّد.

وعليه، سأعتبر أنه، في الحالة الفردية، تُصبح الجدارة بالاعتماد أو عدم الجدارة بالاعتماد في توفير المعلومات (الظاهرة) مسألة جدارة بالثقة أو عدم جدارة بالثقة عندما يُقدِّم الفرد تأكيداً ما، أو يُخبر الجمهور بشيء ما، وبذلك يتحمل بشكل ما المسؤولية عما قيل. هل يمكن أن نطبِّق هذه الأفكار على الكيانات الجماعية؟

6. ما هي شهادة المجموعة

ماذا يعني أن تكون المجموعة جديرة بالاعتماد بوصفها مرشِداً إلى الصدق؟ غالباً ما يمكننا أن نحصل على المعلومات من خلال ملاحظة سلوك مجموعة من الأشخاص: إذا اجتمع الحشد ضاحكاً، فسأستنتج بأنّ هناك شيئاً مضحكاً يحدث. في بعض الأحيان، نحصل على المعلومات من السلوك اللفظي للمجموعة. يوضِّح Surowiecki (2004) 'حكمة الحشود' من خلال ظاهرة لاحظها فرانسيس غالتون: عندما طُلب من عدد كبير من الأشخاص في حفل ريفي تقييم وزن الثور، كان متوسط التقدير دقيقاً للغاية، في الواقع أكثر دقة من تقديرات الخبراء الأفراد.

على الرغم من أنّ هذه الظاهرة مفيدة ومثيرة للاهتمام، إلا أنها لا تتضمن تأكيد المجموعة، أو أي شيء ينطوي على الجدارة بالثقة بدلاً من مجرد الجدارة بالاعتماد. ولا يمكن أن يكون الحشد جماعياً ولا أي فرد من الحشد مسؤولاً بشكل معقول عن دقة متوسط التقدير؛ لا الحشد ولا أي فرد يتحمل مسؤولية صدق الحكم المتوسط.

ومع ذلك، في ظروف أخرى، تُنتج المجموعة أو المنظَّمة شيئاً يشبه إلى حد كبير التأكيد أو الشهادة. على ما يبدو تماماً مثلما يمكن للفرد أن يُعبّر عن نفسه من خلال توظيف متحدث رسمي، إصدار بيان مكتوب، أو التحدّث بالطريقة المعتادة، يُمكن للمجموعة أن تُصدر بياناً من خلال متحدث رسمي، أو تنشر تقريراً مع موافقة المجموعة. ليست كل المجموعات قادرة على فعل ذلك: يبدو أنّ إصدار

بيان أو تقرير يتطلب درجة معينة من التنظيم والهيكل الداخلي. إضافة إلى ذلك، من غير الواضح في بعض الأحيان ما إذا كان الفرد مخوَّلاً بالتحدّث نيابة عن المجموعة: فكِّر في كيفية تحوّل الصحفيين إلى 'قادة المجتمع' غير الرسميين لتمثيل الرؤية الجماعية.

ومع ذلك، غالباً ما نفهم المجموعات أو الكيانات الجماعية بوصفها تُصدر تصريحات بهذه الطرق. قد يُشير هذا إلى أننا بحاجة إلى تمييز جدارة المجموعة بالثقة، فيما يتعلق بشهادتها أو تأكيداتها، عن مجرد الجدارة بالاعتماد التي نراها في حالات 'حكمة الحشود' هل يوفِّر هذا حالة واضحة عن جدارة المجموعة بالثقة بوصفها شيء يفوق جدارة المجموعة بالاعتماد؟

تجادل جنيفر لاكي (2014) بأنه عندما 'تتحدث' مجموعة ما من خلال المتحدث الرسمي، فإنّ شهادة المجموعة هي ببساطة شهادة المتحدث الرسمي، وبالتالي، فإنّ الأهمية الإبستمية لشهادة المجموعة هي عين الأهمية الإبستمية لشهادة الفرد. لا شكّ أنّ الأهمية الإبستمية لتصريح المتحدث الرسمي ـ سواء كانت جديرة بالاعتماد أم لا، على سبيل المثال ـ ستعتمد إلى حد كبير على الطريقة التي تَولَّد بها محتوى التصريح من لدن المجموعة وقُدِّم إليه. لكنّ ذلك، كما تُشير لاكي، غالباً ما يكون صحيحاً بالنسبة لشهادة الفرد أيضاً. تعتمد الأهمية الإبستمية لما أقوله لك بصفتي الشخصية إلى حد كبير على الموقف الإبستمي للناس الذين اكتسبتُ منهم 'معلوماتي'

افترض أننا قبلنا التفسير التقليصي لـ لاكي للأهمية الإبستمية لشهادة المجموعة. هل هذا يعني أنّ جدارة المجموعة بالثقة في الشهادة يجب أن تتطابق مع الجدارة بالثقة الفردية للمتحدث الرسمي؟ كلا: إنّ المتحدث الرسمي لا يُقدِّم أي تأكيد، ولا يتحمّل مسؤولية صدق ما يقول. إنّ المتحدث الرسمي ليس مثل الصحفي المنغرس في الأمر: فهو، بشكل عام، لا يقدِّم أي تأكيد حول المجموعة. بدلاً من ذلك، يتحدث نيابة عن المجموعة، حول الموضوع ذي الصلة. هذا الفرق بين الإبلاغ عن الرؤى والتعبير عنها مألوف من التأكيدات الفردية العادية: في القول

إنّ ع، لا أُبلِغ بأنني أعتقد أنّ ع، بل، بدلاً من ذلك، أزعم التعبير عن اعتقادي أنّ ع. في تقديم تأكيدي، أتحمّل المسؤولية عن صدق ع، وليس مجرّد صدق الادعاء أنني أعتقد أنّ ع.

هل يتحمّل المتحدِّث الرسمي مسؤولية صدق ما يقول نيابة عن المجموعة؟ كلا. مسؤوليته هي تنفيذ واجباته بوصفه متحدثاً رسمياً، ويمكننا أن نحكم عليه بأنه جدير بالثقة أو غير جدير بالثقة بهذه الصفة، لكنّ هذا لا يعني الحكم على جدارته بالثقة بوصفه مؤكِّداً، حتى في هذا الوضع المحدد. في الواقع، تتمثل رؤية لاكي في أنّ المتحدث الرسمي لا تحكمه معايير التأكيد القياسية، بل تحكمه معايير خاصة بوضعه بوصفه متحدثاً رسمي (لاكي يصدر قريباً). لذا، على الرغم من أنّ هنالك إحساساً بأنّ ما يقوله المتحدث الرسمي هو ما تقوله المجموعة، فهذا لا يعني أنّ المتحدث الرسمي يقدِّم تأكيداً هو تأكيد المجموعة.

يمكننا أن نحكم على المتحدث الرسمي بأنه جدير بالاعتماد أو غير جدير به نسبة إلى الصدق في هذه المسألة ــ وقد تكون لاكي محقة بشأن الأهمية الإبستمية لما يقوله المتحدث الرسمي ــ لكنّ هذا لا يعني تقييم جدارة المتحدث الرسمي بالثقة نسبة إلى هذه المسألة. إذا كان هناك أي كيان يتحمل المسؤولية عن صدق ما يقال، فهو المجموعة وليس المتحدث الرسمي.

هل تتحمل المجموعة مسؤولية ما يقال نيابة عن نفسها؟ تتمثل إحدى مقاربات هذا السؤال في التصدّي للقضايا العامة حول المسؤولية الجماعية، وفي فهم أولاً ماذا يعني أن **تكون** المجموعة مسؤولة عن شيء ما، ثم ماذا يعني أن **تتحمل** المجموعة المسؤولية، وتحديداً تحمّل مسؤولية صدق تصريح ما. لكنني سأتبنى مقاربة مختلفة، فلن أسأل ماذا سيعني أن تتحمل المجموعة مسؤولية صدق ما يقال، بل هل يمكننا تدبر الأمر دون ذلك المفهوم: ما هي التكاليف التي سنتكبدها إذا لم نفكِّر في المجموعات على هذا النحو؟

لقد رأينا في الحالة الفردية أنّ الفروق بين الثقة والاعتماد، وبين الجدارة بالثقة والجدارة بالاعتماد، تبدو ذات أهمية مركزية في تعاملاتنا مع بعضنا بعضاً. لا

يبدو مفهوم الاعتماد كافياً لتفسير مواقفنا وتفاعلاتنا البين-شخصية. لكن ماذا عن حالة المجموعة: هل يمكننا أن نتدبر أمرنا دون مفاهيم جدارة المجموعة بالثقة، مسؤولية المجموعة عن الصدق، تأكيد المجموعة؟ سأتقصّى وراء هذا من خلال النظر أولاً في الجوانب الإبستمية لشهادة المجموعة ومن ثم، الجوانب الأخلاقية لشهادة المجموعة. سأُجادل بأنه في كل حالة يمكننا تسويغ ممارساتنا دون اللجوء إلى التمييز بين الجدارة بالثقة والجدارة بالاعتماد؛ وهذا لا يحسم مسألة هل يمكن أن تكون الجماعات جديرة بالثقة، لكنه ينقل عبء الإثبات.

7. جدارة المجموعة بالثقة في الشهادة: الجوانب الإبستمية

لقد جادلَ عدد من المؤلفين، منهم Hinchman (2005), Moran (2006), McMyler (2007), Faulkner (2011)، بأنّ الثقة، بدلاً من مجرد الاعتماد، تلعب دوراً في الأهمية الإبستمية للشهادة الفردية. هنالك فروق مهمة بين هؤلاء المؤلفين المختلفين، إلا أنّ بعض الموضوعات المشتركة تظهر بينهم. وفق هذه الصورة، يوفّر تحمّل المتكلِّم مسؤولية ما يقال للجمهور المقصود سبباً إبستمياً مميزاً لتصديق ما يقال. على العكس من ذلك، فإنّ ثقة الجمهور بالمتكلِّم، لا مجرّد اعتمادهم عليه، تلعب دوراً رئيسياً في تسويغ الاعتقادات المكتسبة من خلال الشهادة. يقدِّم المتكلِّم تطمينه إلى الجمهور، وعندما تكون الظروف مواتية، يمنح هذا التطمينُ الجمهورَ سبباً للثقة وسبباً للاعتقاد.

إذا كان التطمين يلعب دوراً رئيسياً في اكتسابنا المعرفة من الشهادة، فكذلك تمييز الثقة-الاعتماد، وهكذا، تمييز الجدارة بالثقة-الجدارة بالاعتماد أيضاً. عندما نتعلم مما يخبرنا به المتكلِّم، كاملاً مع التطمين، فإننا نعتبره جديراً بالثقة في تلك المسألة. وفقاً للرؤية التطمينية، نكون، عندئذ، في وضع إبستمي أفضل مما لو كنا نتعلم فقط من السلوك اللفظي لشخص ما، معتبرين إياه جديراً بالاعتماد فحسب.

وهكذا، فإنّ التفسير التطميني للأهمية الإبستمية لشهادة المجموعة يُقدِّم أفضل احتمالية لتسويغ تمييز الجدارة بالثقة-الجدارة بالاعتماد في هذا المجال. ظهرت

التفسيرات التطمينية للشهادة الفردية كردّ فعل على الرؤى المعيارية المتزايدة وتم انتقادها بناءً على حسابات مختلفة (e.g. Lackey 2008)؛ لن أسعى إلى البَت في هذا النقاش في الحالة الفردية. بدلاً من ذلك، سأستكشف الشكل الذي قد تبدو عليه التفسيرات التطمينية وغير التطمينية للأهمية الإبستمية لشهادة المجموعة، قبل المجادلة بأنّ التفسيرات التطمينية في حالة المجموعة أقل تحفيزاً منها في الحالة الفردية.

تؤيد Deborah Tollefsen (2007) نزعة اختزالية غير تطمينية بشأن تسويغ الاعتقادات التي نشكِّلها بناءً على شهادة المجموعة. تكون مثل هذه الاعتقادات مسوَّغة بقدر ما يمكننا مراقبة جدارة شهادة المجموعة بالاعتماد على نحو عام؛ تُعدّ الرؤية اختزالية من جهة أنّ تسويغ الاعتقادات الشهادية قابل للاختزال إلى تسويغ مكتسب من مصادر أخرى. وفق هذه الرؤية، تُعامل تصريحات المجموعة على أنها مجرّد مزيد من الأدلة، في مزيج مع سلوكات المجموعة وميزاتها من جميع الأنواع؛ لا يوجد هنا دور إبستمي لجدارة المجموعة بالثقة يفوق جدارة المجموعة بالاعتماد. وبالمثل، فإنّ مطابقة لاكي لشهادة المجموعة مع شهادة المتحدث الرسمي تسمح لنا بتقييم المزايا الإبستمية لشهادة المجموعة من خلال تقييم شهادة المتحدث الرسمي. تتبنى لاكي (2008) رؤية غير تطمينية بشأن الأهمية الإبستمية للشهادة الفردية، مما يعني، وفق هذه الرؤية، ليس هناك أي دور إبستمي للتطمين في شهادة المجموعة.

كيف سيبدو التفسير التطميني للأهمية الإبستمية لشهادة الجماعة؟ في ورقة لاحقة لها، تؤيد تولفسن مفهوماً أكثر تطلّباً بشأن ماذا يعني أن تشهد مجموعة ما:

’ يبدو لي الآن حقيقة أنّ المجموعة تُصدر تصريحات مفهومة إما عبر الكتابة أو من خلال المتحدث الرسمي غير كافية لقول إنهم، أنفسهم، شهود‘ (Tollefsen 2011: 12). تنتقل تولفسن إلى التفسيرات التطمينية، فترى أنّ اعتبار الشهادة بين-شخصية بالأساس، ’يرتبط بشكل عميق بالمسؤولية الإبستمية‘ (2011: 15). كي تشهد المجموعات، وفق هذه الصورة، يجب أن تكون قادرة على الاعتراف بمسؤولياتها

الإبستمية؛ يعكس هذا الارتباطات التي أبرزتُها بين الجدارة بالثقة ومسؤوليات الوفاء.

يتضمن أحد الأمثلة الواقعية لـ تولِفسن فريقاً من العلماء، كُلِّفَ بإصدار بيان حاسم بشأن المخاطر العامة للإشعاع. على الرغم من وجود خلافات أساسية بين العلماء حول الحقائق، تجادل تولِفسن بأنّ 'أعضاء المجموعة أدركوا حقيقة أنّ الآخرين كانوا يعتمدون على المجموعة للحديث عن رأيها وأنّ عليهم مسؤولية قول شيء حاسم وتحمّل المسؤولية الجماعية عما قيل' (2011: 17). من اللافت للنظر أن تُشير تولِفسن إلى أعضاء المجموعة الفردية بوصفهم يعترفون بمسؤولية جعل المجموعة ككل تتحمّل المسؤولية عما قيل.

تسأل ميراندا فريكر ما هو المطلوب لمجموعة ما كي تكون قادرة على تقديم تطمين في شهادتها، وتقترح أنّ 'أي مجموعة تتألف جزئياً عن طريق تعهّد مشترك بالجدارة بالثقة (فيما يتعلق بمجموعة من الأسئلة ذات الصلة) تكون مناسِبة أساساً للدخول في علاقات الثقة الشخصانية-المخاطَبة التي تُميِّز الشهادة' (2012: 272). يستند مفهوم التعهّد المشترك هنا إلى ذلك الذي طورته مارغريت جيلبرت عبر أعمال عدة (e.g. Gilbert 2006). وفقاً لـ فريكر، يُنشئ أعضاء المجموعة ـ فيما بينهم بدايةً ـ التزامات ليكونوا جديرين بالثقة على نحو مشترك. يساعد التعهّد المشترك الناتج في تأليف المجموعة التي يمكنها بعد ذلك أن تقدِّم بنفسها تطميناً لجمهورها. على غرار تولِفسن، تمنح فريكر التعهدات الفردية، داخل السياق الجماعي، دوراً رئيسياً في توليد التطمين نيابة عن المجموعة.

إنّ صورة فريكر لها جاذبية خاصة عندما نفكِّر في الحالات 'الجيدة'، حيث يجتمع الأشخاص ذوي النية-الحسنة معاً على أمل تشكيل مجموعة جديرة بالثقة. تُظهر فريكر كيف أنّ صورتها تستوعب الحالات التي تُصبح فيها مجموعة ما غير جديرة بالثقة لأنّ أعضاءها لا يَفون بتعهداتهم تجاه الجدارة بالثقة المشتركة، ربما بسبب الفساد الشخصي.

ومع ذلك، هناك أنواع أخرى لا تتناسب معها بشكل جيد. تخيَّل مجموعة

شائنة، شكَّلها أعضاء تعهّدوا فيما بينهم بخداع الجمهور على نحو مشترك (أدخل مثالك المفضّل هنا). تتأسس مثل هذه المجموعات عن طريق تعهدات الأفراد بالخداع، وليس عن طريق تعهدات مشتركة بالجدارة بالثقة، لذا لا تندرج تحت تفسير فريكر. هل هذه المجموعات 'مناسِبة للدخول في علاقات الثقة الشخصانية-المخاطَبة التي تُميِّز الشهادة'؟ ليس إذا فسّرنا السؤال حرفياً: ينبغي ألا يثق أحد بمثل هذه المجموعات. لكن إذا كانت بعض المجموعات جديرة بالثقة، فمن المؤكَّد أنّ هذه المجموعات الشائنة تُحدَّد بوصفها غير جديرة بالثقة، وليس غير جديرة بالاعتماد فحسب (تُشير لاكي إلى نقطة ذات صلة في مسودتها 'أكاذيب المجموعة'، هامش رقم 9). تبدو مثل هذه المجموعات مناسِبة للدخول في علاقات شخصانية-مخاطَبة من عدم الثقة والاستياء والخيانة، في حين تكون المجموعات الأكثر إثارة للإعجاب مناسِبة للدخول في علاقات ثقة شخصانية-مخاطَبة.

علاوة على ذلك، إنّ تفسير فريكر لا يسمح باحتمالية المنظَّمات الجديرة بالثقة التي يتَّبع أعضاؤها ــ على سبيل المثال، الموظّفين ــ الإجراءات المناسبة، لكن ليسوا مدفوعين بالرغبة في جدارة المجموعة بالثقة أن التعهّد بها. ربما سيكون من دواعي سرور فريكر أن تستنتج أنّ مثل هذه المجموعة لا تُنتج شهادة قائمة-على التطمين بشكل حقيقي، لكنها عملياً تشبه إلى حد كبير آلة إنتاج-معلومات، أو مصدر معلومات، بدلاً من المخُبِر، وفق شروط تشترك فيها مع Craig (1990).

رُغم هذه المخاوف، يبدو أنّ بعض المجموعات تعمل بالطرق التي تصفها فريكر. لكن ما هي الأهمية الإبستمية لذلك؟ فـ فريكر نفسها تجادل بأنه، في الحالة الفردية، يوفِّر التطمين سبباً مختلفاً لتصديق ما يقال لكن ليس أقوى في الأساس من مجرّد سماع الشهادة. إذ تكتب إنّ

> المخاطَب [الذي يتلقى التطمين] والمتنصت [الذي لا يتلقّاه] يمكن أن يمتلكا نفس الأسباب الخلفية بالضبط للثقة بكلمة الشاهد [الفرد]؛ إلا أنه عندما يُخبِر الشاهدُ الشخصَ المخاطَب أنّ ع فهو يقدِّم سببه الشخصاني-المخاطَب

> القائم-على الثقة لتصديق كلمته أنّ ع؛ في حين يقدِّم (عن قصد أو عن غير قصد) للمتنصت سبباً شخصانياً-غائباً قائماً-على الثقة لتصديق أنّ ع. هذان سببان إبستميان على حد سواء، لأنّ كليهما يؤثر على الصدق المحتمل لـ ع، وقد يقدِّمان نفس قوة التسويغ؛ لكنني سعيت إلى تسويغ فكرة أنهما نوعان من الأسباب الإبستمية مختلفان بشكل دقيق. (9-268 :2012)

تقترح لاكي (249 :2008)، على نحو أقل تعاطفاً، أنّ الاختلاف بين الثقة والاعتماد 'قد يكون على الأرجح مهماً من الناحية النفسية، أو الأخلاقية، أو حتى البراغماتية'، في حين ترفض أن يكون له أهمية إبستمية.

يمكن أن يُميِّز المرء أهمية التطمين والجدارة بالثقة في الحالة الفردية دون التقليل من الأهمية **الإبستمية** للطرق التي يمكن أن نتعلم فيها من كلمات الآخرين دون أن يتوسطها التطمين. إضافة إلى ذلك، إنّ الاعتبارات المختلفة التي قد تجعل رؤى التطمين ذات الأهمية الإبستمية جذابة في الحالة الفردية لا يمكن نقلها بسهولة إلى حالة المجموعة.

على سبيل المثال، يجادل موران بأنّ حقيقة أنّ المتكلمين الأفراد يختارون بحرية ما يقولونه هو ما يجعل الشهادة ذات قيمة إبستمية للجمهور، في الواقع أكثر قيمة من الفرصة الافتراضية لفحص اعتقادات المتكلِّم مباشرة. لكنّ هذا محيِّر بالنظر إلى الرؤية غير التطمينية للشهادة التي تعتبر الكلام مجرّد دليل على اعتقادات المتكلِّم:

> إذا تم النظر إلى الكلام على أنه شكل من الأدلة [على اعتقادات المتكلِّم]، فبمجرد أن يُميَّز طابعه المتعمَّد (أي، ليس فقط سلوكاً متعمَّداً، بل متعمَّداً فيما يتعلق بإحداث اعتقاد معين) نحتاج إلى تفسير كيف يمكن أن يُعتبَر أكثر من مجرّد دليل تمّ **التلاعب** به. (278 :2006)

يجادل موران بأنه، بناءً على التفسير التطميني، تُعدّ حقيقة أنّ المتكلِّم يختار 'الوقوف وراء' كلماته، وتقديمها بشكل فعال كأسباب للاعتقاد، ميزةً وليست عيباً أمام الجمهور. (يتحدى Keren 2012 موران بشأن هذا المسلك).

نفس الأفكار تُعدّ أقل إقناعاً في حالة المجموعة. أولاً، من غير الواضح أنّ التفسيرات غير التطمينية للأهمية الإبستمية لتصريحات المجموعة يجب أن تعتبرها أدلة على اعتقاد المجموعة، خاصة وأنّ الفكرة ذاتها فكرة اعتقاد المجموعة محل نزاع. ثانياً، من الواضح أنّ تصريحات المجموعة لا تتمتع بمنزلة الكلمات المختارة بحرية، بأي معنى ذي صلة. بدلاً من ذلك، يمكن أن نرى المجموعات بأنها تُنتج التصريحات عن طريق عمل الآليات الداخلية المختلفة؛ وقد ننظر بعد ذلك فيما إذا كانت هذه الآليات تصلح لإنتاج الصدق أو التصريحات الكاذبة. إنّ التفسيرات غير التطمينية لشهادة المجموعة لا تُفندها الاعتبارات التي يُثيرها موران على الحالة الفردية.

يعتمد المدافعون عن التفسيرات ذات الأسلوب-التطميني للشهادة الفردية أحياناً على أفكار تتعلق باحترام الآخرين كمحاورين. فعلى سبيل المثال، تجادل فريكر (2007: Ch. 6) بأنه، تحت بعض الظروف، ينطوي اعتبار الآخرين مجرد مصادر معلومات بدلاً من مخبرين على وَسمٍ بالتشييء [objectification] مريب أخلاقياً. ويُحفِّز Hinchman (2005) تفسيره بالإشارة إلى حالات 'الرفض' و'التجاهل' المهينة التي نخلقها عندما لا نقبل ما قيل لنا. لكنّ هذه الاعتبارات تأثيرها أقل بكثير في حالات المجموعة: يكون تشييء شهود المجموعة مهيناً أو مشكلاً فقط إلى الحدّ الذي يصل فيه في الواقع إلى تشييء الأعضاء الفرديين للمجموعة أو إهانتهم، ربما على أساس عضويتهم في المجموعة.

تجادل Tollefsen (2007) بأنّ النزعة اللااختزالية المتأثرة بأسلوب-بورج* حول إبستمولوجيا الشهادة لا تتناسب على نحو جيد مع تصريحات المجموعة: ليس

(*) النزعة اللااختزالية للشهادة هي اتجاه يرفض اختزال الشهادة وجعلها مسوغة بواسطة اعتقادات قائمة على مصادر غير شهادية. ومعنى متأثرة بأسلوب بورج، أي، بمبدأ القبول اللااختزالي للشهادة عند بورج الذي ينص: 'يحق للشخص أن يقبل شيئاً ما على أنه صادق، إذا قُدِّمَ على أنه صادق، وكان واضحاً بالنسبة له، ما لم تكن هناك أسباب أقوى تحول دون قبوله بذلك' (Burge 1993: 467). ـ المترجم

هناك اعتياد على قبول ما تقوله المجموعات في حالة غياب الدليل على جدارتهم بالاعتماد. ترى تولِفسن أنّ هذا يحابي المقاربة الاختزالية بدلاً من اللااختزالية فيما يتعلق بالدليل المقدَّم بواسطة الشهادة، آخذة بالاعتبار الرؤية التطمينية فقط في عملها الأخير. لكنني أعتقد أنّ هناك اعتبارات مماثلة تحول دون التفسير التطميني لشهادة المجموعة: حتى لو احتجنا إلى التعزيز الإبستمي المقدَّم عن طريق التطمين لتبدأ ممارسة الشهادة بالعمل في المقام الأول، فإنّ المصادر المقدَّمة من خلال الشهادة الفردية تبدو كافية لدعم التفسير الدليلي للأهمية الإبستمية لشهادة المجموعة.

بإيجاز، يمكننا أن نعترف بالأهمية الإبستمية لشهادة المجموعة دون الحاجة إلى مفهوم عن تطمين المجموعة، أو المسؤولية، أو الجدارة بالثقة، زيادة على ما سبق، إنّ الحجج المستعملة في تحفيز تفسيرات التطمين للأهمية الإبستمية للشهادة الفردية لا يمكن نقلها بسهولة إلى حالة المجموعة. لا يُثبت هذا أنّ رؤى التطمين باطلة في حالة المجموعة، بل يضع عبئاً ثقيلاً من البرهان على مؤيديها، يفوق عبء البرهان على قوة تفسيرات التطمين في الحالة الفردية.

8. جدارة المجموعة بالثقة في الشهادة: الجوانب الأخلاقية

لقد جادلتُ بأننا لسنا بحاجة إلى التمييز بين جدارة المجموعة بالثقة ومجرد جدارة المجموعة بالاعتماد لأجل فهم ممارساتنا الإبستمية حول شهادة المجموعة. ماذا عن ممارساتنا الأخلاقية؟ إنّ الأهمية الإبستمية للتطمين مثيرة للخلاف حتى في الحالة الفردية. لكن لا يشك أحد في الأهمية الأخلاقية للجدارة بالثقة بالنسبة للأفراد؛ فالكذب هو فعل غير جدير بالثقة نموذجي، له أهمية أخلاقية نموذجية، والشهادة المتهورة التي لا تولي أي اعتبار للصدق أو الكذب هي بالمثل مُلامة أخلاقياً. لذا، قد يبدو أننا إذا لم نتمكن من عزو الأكاذيب (بدلاً من مجرد تصريحات كاذبة) إلى مجموعة ما، ولم نعتبر المجموعات جديرة بالثقة أو غير جديرة بالثقة، فسنفقد جانباً مهماً من المساءلة في القانون والأخلاق على حد سواء.

إنّ قضية المسؤولية الأخلاقية الجماعية أو المشتركة معقدة ومتنازع عليها (e.g. Isaacs 2011; van de Poel, Royakkers, & Zwart 2015)، ولا يسعني أن أتفاعل معها هنا بأي عمق. بدلاً من ذلك، سأركِّز على قضية تنبثق بشكل مباشر من الأدبيات حول الثقة والجدارة بالثقة: المواقف التفاعلية. متابعين لـ باير، ميَّزَ الفلاسفة بين الثقة والاعتماد أثناء كونهما موجَّهين إلى الأفراد بسبب الروابط الحميمة بين الثقة وبعض المواقف التفاعلية، روابط تكون غائبة في حالة الاعتماد. من المؤكد أنّ بعضنا يبدو على استعداد للتفاعل مع المجموعات والمنظَّمات بمواقف مثل الولاء والامتنان والاستياء والشعور بالخيانة. إذا لم تكن المجموعات جديرةً بالثقة أو غير جديرة بالثقة أصالةً فيما يتعلق بشهادتها، أو مجردّ جديرة بالاعتماد أو غير جديرة بالاعتماد، فإنّ ردود الفعل هاته ستبدو خاطئة.

أعتقد أنّ الكثيرين منا يوجِّهون مواقف تفاعلية مرتبطة بالثقة أو بعدمها إلى المجموعات، وأنّ هذه المواقف تكون في غير محلها حقاً إذا لم يكن من الممكن لهذه المجموعات أن تكون جديرة بالثقة أو غير جديرة بالثقة (يناقش تومبسون (يصدر قريباً) المواقف التفاعلية المتصلة بالمجموعات). ومع ذلك، ثمة تفاعلان ذوا صلة يمكن أن يكونا مناسبين، حتى بدون أن تكون المجموعة جديرة بالثقة أو غير جديرة بالثقة. الأول: إنّ الأشخاص الأفراد عرضة للوم والمديح، وللامتنان والاستياء، لجدارتهم بالثقة أو لعدم جدارتهم بالثقة الشخصية في المساعدة على توليد تصريحات المجموعة. الثاني: من المناسب التفاعل بإيجابية (أو سلبية) للعيش في مجتمع تكون فيه المجموعات والمؤسسات المهمة مُنتِجاً جديراً بالاعتماد (أو غير جدير بالاعتماد) للتصريحات الصادقة. سأتفحص هذه الأفكار تباعاً.

تخيّل موقفاً يتعهد فيه عدد من الناس بالمساعدة في ضمان أن تُصدِر المجموعة تصريحات جديرة بالاعتماد. قد يشمل هذا أعضاء المجموعة، الذين يمكنهم شغل أدوار مختلفة في منظَّمتهم، لكن قد يشمل أيضاً غير الأعضاء، على سبيل المثال، الأشخاص الذين أسسوا أو صمموا المجموعة، أو الأشخاص المكلفين الآن بتنظيم أنشطتها أو الإشراف عليها. قد يكون هؤلاء الأفراد جديرين

بالثقة إلى حد ما في أداء أدوارهم المختلفة، ويمكن الحكم عليهم بشكل معقول، أو الإشادة بهم، أو الاستياء من أفعالهم بهذه الصفة.

تذكِّرنا هذه الصورة بتفسير فريكر للتعهّد المشترك الخاص بتطمين المجموعة، لكنني أستخلص منه استنتاجات مختلفة. يتحمّل كل فرد مسؤولية المساعدة في ضمان أن تنتج المجموعة تصريحاً صادقاً، لكن تمشياً مع حججي في القسم السابق، لا حاجة إلى أن يتحمّل أي شخص مسؤولية صدق تصريح المجموعة بالطريقة المطلوبة للتأكيد، ولا تتحمّل المجموعة نفسها مثل هذه المسؤولية. حتى لو أيّدنا معيار المعرفة الويليامسوني بشأن التأكيد، على سبيل المثال، فإننا لن نضطر إلى رؤية أي إشكالية في موقف لا يعرف فيه أي من أعضاء المجموعة صدق تصريح المجموعة. بناءً على هذه الصورة، يكون تصريح المجموعة أشبه بالقراءة التي تقدِّمها آلة معقدة: يمكننا أن نحمِّل المصممين، والمشغلين، والقائمين على الصيانة مسؤولية ضمان أن توفِّر الآلة قراءات دقيقة، دون اعتبار أي فرد مؤكِّداً لمحتوى القراءة.

لذا، يمكن توجيه المواقف التفاعلية المرتبطة بـ 'الوثوق' بمجموعة ما على نحو معقول إلى الأفراد المرتبطين بالمجموعة. لكن هل هذا مناسب حقاً حيث لا يعرف الجمهور من هم هؤلاء الأفراد؟ نعم: يمكنك أن تستاء بسهولة من الشخص، أيّاً كان، الذي رسمَ رسومات على باب منزلك، ومشاعرك تكون مختلفة تماماً بشأن الرياح التي بعثرت القمامة في حديقتك على نحو غير مناسب. وبالمثل، يمكنك أن تستاء من الأفراد الذين ساهموا في نشر تقرير مضلّل، حتى لو كنت لا تعرف من هؤلاء الأفراد.

ركّزت حتى الآن على المواقف التي يمكننا فيها أن نعتبر الأفراد جديرين بالثقة إلى الحد الذي يساعدون فيه على ضمان جدارة تصريحات المجموعة بالاعتماد. لكن، كما اقترحت رداً على فريكر، لا تتناسب المواقف الأخرى مع هذا النمط. يمكن أن تكون هناك مواقف يؤدي فيها نشاط أشخاص مختلفين إلى 'تصريح' مجموعة جدير بالاعتماد، على الرغم من أنّ الأفراد أنفسهم مجرّد

جديرون بالاعتماد أو غير جديرين به، بدلاً من جديرين بالثقة أو غير جديرين بها. ربما تكون حالات 'حكمة الحشود' على هذا النحو، على الأقل حيث لا يتحمّل أعضاء الحشد مسؤولية خاصة للكون حذرين أو دقيقين. لكن إذا أدركنا، بشكل مناسب، أننا نواجه مثل هذا الموقف، فلن نُستدرَج إلى تبني مواقف تفاعلية تجاه الحشد.

وعلى نحو أقل ضرراً، يبدو أنّ هناك مواقف يُبلي فيها الأفراد بلاءً جيداً في أدوارهم تماماً إلى الحد الذي تُنتج فيه المجموعة تصريحات جديرة بالاعتماد، تحديداً لأنّ هذا هو هدف المجموعة. ربما ينطبق هذا على فاعلية العلاقات العامة، أو مجموعة الضغط، أو 'آلة' الدعاية. من الطبيعي بالنسبة للجمهور الشعور بالاستياء إذا اكتشفوا عدم جدارة مصادرهم بالاعتماد، ومع ذلك قد لا يكون هناك فرد غير جدير بالثقة بمعنى أنه لا يؤدي عمله بشكل صحيح. هل هذا موقف يجب علينا فيه إما اتخاذ مواقف تفاعلية تجاه المجموعة نفسها، أو التخلي عن الوضع المشارِك؟

كلا. في ظروف عدة من هذا القبيل، هناك أفراد قد يُستاء منهم على نحو مشروع لإنشائهم أو إدامتهم قوة فاعلة وظيفتها الرئيسية هي التضليل. ما إذا كان هذا ينطوي على فشل في الجدارة بالثقة، بدلاً من نوع آخر من الفشل السياسي أو الأخلاقي، قد يعتمد على التفسير المفصّل الذي نتبناه عن الثقة والجدارة بالثقة، لكنّ المواقف التفاعلية تتجاوز مجال الجدارة بالثقة وعدم الجدارة بها في كل الأحوال.

وفي ظروف أخرى، قد لا يكون هناك فرد (أفراد) للومهم، ومع ذلك لا يزال يبدو من المعقول الشعور بالاستياء من الهياكل المجتمعية: هذا هو نوع الاستياء المُعمَّم الذي ألمحتُ إليه أعلاه. فعلى سبيل المثال، قد نشعر على الأرجح بالغضب لأننا نعيش في مجتمع تفشل فيه العديد من وسائل الإعلام في تزويدنا بمعلومات جديرة بالاعتماد، حتى لو افترضنا (على نحو غير معقول) أنه لا يوجد أفراد محددون يمكن محاسبتهم على ذلك. يثير هذا قضايا كبيرة داخل الفلسفة

الاجتماعية والسياسية لا يسعني تقصيها هنا؛ تتمثل الخطوة الأولى الطبيعية في استخدام مفهوم 'الظلم البنيوي' لـ إيريس ماريون يونغ (e.g. Yong 2011).

لقد اقترحت أنه يمكننا الاحتفاظ بالكثير من ممارستنا الأخلاقية بشأن شهادة المجموعة دون الحاجة إلى استدعاء مفاهيم جدارة المجموعة بالثقة أو عدم جدارتها بها، في مقابل جدارة المجموعة بالاعتماد أو عدم جدارتها به. لكنّ الارتباط بالمواقف التفاعلية لم يكن الدافع الأخلاقي الوحيد لتمييز الجدارة بالثقة والجدارة بالاعتماد في الحالة الفردية: اقترحتُ أيضاً أنّ الأولى، بعكس الأخيرة، هي فضيلة مرشَّحة.

تقدِّم Fricker (2012)، معتمدةً على Lahroodi (2007)، تفسيراً للفضائل الإبستمية المؤسسية مثل النزاهة. إذ تركِّز في المقام الأول على الطرق التي يمكن أن يُظهِر فيها الأفراد، بصفتهم أعضاء في جماعات، الفضيلة والرذيلة. وتناقش أيضاً الفضيلة والرذيلة في البنى المؤسسية، مجادلِة بأنّ المؤسسة المنعزلة لا يمكن أن تكون فاضلة أو فاسدة، إلا إذا أصبحت مأهولة بالأشخاص الأفراد. ردّاً على Fricker (2007)، تؤكد إليزابيث أندرسون على الحاجة إلى علاجات بنيوية للظلم الشهادي، علاوة على العلاجات التي تتضمن الفعل الفردي وإنماء الفضيلة. إذ تقول، 'عندما يُلزِم أعضاء المنظَّمة أنفسهم بشكل مشترك بالعمل وفقاً للمبادئ المؤسسية التي صُمِّمت لتحقيق عدالة شهادية...فهذا هو ما يعنيه أن تكون المنظَّمة نفسها عادلة شهادياً' (2012: 168-9).

تُعدّ هذه أفكاراً مقنعة: فنحن بحاجة إلى معالجة المشاكل البنيوية والسياقات الجماعية إذا أردنا مكافحة الظلم وإنشاء مؤسسات أفضل. ومع ذلك، لا نحتاج إلى التمييز بين الجدارة بالثقة ومجرد الجدارة بالاعتماج على مستوى المجموعة من أجل متابعة هذه المشاريع. يُعدّ هذا التمييز مهماً على مستوى الفرد تحديداً لأننا لا نستطيع على الدوام أن نطلب من الآخرين أن يكونوا جديرين بالاعتماد في النواحي التي تهمنا. لا يمكنني أن أطلب منك قراءة كل أعمالي المنشورة، وإذا لم تفعل ذلك، تكون غير جدير بالاعتماد في هذا الصدد، لكن لستَ بأي حال من الأحوال

غير جدير بالثقة. ليس هناك إلزام عام على الأفراد بأن يكونوا جديرين بالاعتماد، وهذا هو السبب في أننا بحاجة إلى لغة الجدارة بالثقة لتسليط الضوء على هذه النواحي الخاصة التي يُلزَم فيها الأفراد بأن يكونوا جديرين بالاعتماد. لكننا يمكن أن نطلب من مؤسساتنا أن تكون جديرة بالاعتماد في النواحي التي تكون مهمة لنا، أو على الأقل يمكننا أن نطلب ذلك من مؤسساتنا العامة.

9. الجدارة بالثقة وفعل المجموعة

لقد ركّزتُ على الجدارة بالثقة والجدارة الاعتماد في سياق شهادة المجموعة، مجادِلةً بأننا يمكن أن نتخلى عن المفهوم الأول دون أن نتكبد تكاليف كبيرة. هل ينطبق الشيء نفسه على الجدارة بالثقة في سياق فعل المجموعة؟ تبدو بعض القضايا التي تناولتها ـ على سبيل المثال، الارتباطات بين الجدارة بالثقة، المسؤولية الإبستمية، التأكيد ـ خاصة بحالة الشهادة، لذا، لن يكون الانتقال سلساً. تتعقد الأمور بسبب حقيقة أنه، حتى في الحالة الفردية، تميِّز التفسيرات الفلسفية المختلفة للثقة بين الثقة ومجرد الاعتماد بطرق متباينة: ما يتطلبه الأمر لكي تُصبح قضية ما مسألة ثقة قد يكون مرتبطاً بدوافع الفاعل أو مصالحه أو التزاماته أو تعهداته المتصورة أو الفعلية، وفقاً لنظريات مختلفة.

لكن يبدو أنّ القضايا الأخلاقية التي ناقشتها في القسم السابق لا تنطبق فقط على حالة الشهادة بل على سلوك المجموعة بشكل أعم. فالدافع وراء تمييز الثقة-الاعتماد هو الروابط بين الثقة ومواقف تفاعلية معينة، وكذلك الأهمية الأخلاقية للجدارة بالثقة، فضلاً عن الجدارة بالاعتماد. اقترحت أعلاه أنه على الرغم من أننا في الواقع نوجِّه مواقف تفاعلية متصلة-بالثقة نحو المجموعات، فيما يتعلق بشهادتها وكذلك أفعالها بشكل أعم، إلا أنه يمكننا أن نوجِّه هذه المواقف بشكل أكثر ملاءمة نحو الأفراد، المعروفين أو غير المعروفين، أعضاء المجموعة أو ليسوا كذلك، الذين يكونون مسؤولين عن أداء المجموعة بطرق مختلفة. لتعميم هذا التفسير، سنحتاج إلى التفكير ملياً فيما يمكننا توقعه على نحو معقول من سلوك

المجموعة، وكذلك في الطرق التي يمكن أن يكون فيها الأفراد مسؤولين من خلال التقاعس، وكذلك من خلال الفعل.

إضافة إلى ما سبق، هناك اختلافات مهمة في تفكيرنا حول الجدارة بالثقة في الأفراد والجدارة بالثقة أو الجدارة بالاعتماد في المجموعات. اعتبار الفرد جديراً بالثقة عادة ما يتحقق نسبة إلى اعتباره مستقلاً بطريقة معينة: فالشخص الذي يتبع على نحو جدير بالاعتماد أوامر طاغية خيِّر تحت الإكراه لا يُظهر جدارته بالثقة. إنّ السلوك الجدير بالثقة غالباً، وإن لم يكن دائماً، ما يعكس تصميماً على الوفاء بالتعهدات أو الالتزامات المتحصلة طواعية. وبالمثل، قد يكون من المهم إدراك متى لا يكون سلوك الفرد مسألة جدارة بالثقة أو عدم جدارة بالثقة: إذا لم يُطلِق مدير المدرسة الأطفال المزعجين عند الظهر، وبالتالي، لا يتم تذكيري بأخذ استراحة الغداء، فيجب أن أُدرك أنه لم يخونني بأي شكل من الأشكال.

هل نحن بحاجة إلى النظر إلى المجموعات والمنظَّمات بنفس الطريقة؟ قد يعتمد ذلك على المجموعة، على تكوينها وهدفها المفترض، بما في ذلك الأسئلة حول هل المنظمة هي مكوِّن من مكونات الدولة أم كيان خاص، هل العضوية في مجموعة معينة هي طوعية أم إلزامية. إلى أي مدى تتحمّل مجموعات معينة التزامات تجاه الأفراد، أو المجموعات الأخرى؟ كما تُشير هذه الاعتبارات، سرعان ما تنطوي قضايا الجدارة بالثقة في فعل المجموعة على أسئلة أكبر حول التعهّد والمسؤولية الجماعية؛ سيكون مسار الاستفسار المثمر هو التحقيق فيما إذا كان من الممكن تجنب هذه الأسئلة أم لا من خلال التفكير من ناحية الجدارة بالاعتماد بدلاً من الجدارة بالثقة.

10. الاستشراف والانفتاح

لقد تناولت سؤال هل نحن بحاجة إلى مفهوم عن جدارة المجموعة بالثقة، فضلاً عن جدارة المجموعة بالاعتماد، لأجل فهم الأهمية الإبستمية والأخلاقية لشهادة المجموعة، وكانت إجابتي المبدئية ’كلا‘: الجدارة بالاعتماد هي كل ما

نحتاجه. وبالمثل، اقترحت أننا لسنا بحاجة إلى هذا التمييز لفهم مواقفنا تجاه سلوك المجموعة بشكل عام. لم تكن مناقشتي شاملة، ولا أعتبر حججي حاسمة. لكنني، مع ذلك، بدأت بالتشكيك في قيمة تمييز الجدارة بالثقة-الجدارة بالاعتماد أثناء تطبيقه على المجموعات.

افترض أنّ هذا التمييز لا يقدِّم في الواقع أي ثمرة مفيدة. هل هذا يعني أننا يجب أن نتخلى عن الحديث عن جدارة المجموعة بالثقة؟ هل يجب أن نعتبر المناقشة العامة والمتعددة التخصصات للجدارة بالثقة التنظيمية (e.g. Hawley 2012: Ch. 8) أمراً محيّراً؟

على مستوى ما، تُعدّ هذه قضيةً استراتيجية تتعلق باختيار المصطلحات، وبما إذا كان الأمر يستحق عناء فرض مصطلحات شبه-تقنية على الخطاب الأوسع. هناك مسألة ذات صلة تنشأ حتى في الحالة الفردية. فكما أشرتُ سابقاً، على الرغم من أنّ تمييز الثقة-الاعتماد مُثمَّن بحق عند الفلاسفة الذين يناقشون الثقة البين-شخصية، إلا أنه لا يحدَّد دائماً في اللغة العادية: فنحن غالباً ما نتحدث عن الوثوق أو عدم الوثوق بالجمادات، على سبيل المثال، أو في الواقع الوثوق بشخص ما بما يؤدي إلى نتائج سيئة. أحد الردود هو تغيير المصطلحات. فبدلاً من المقارنة بين الثقة والاعتماد، قد نتبع (Hollis (1998: 10 في تمييزه الثقة المعيارية عن الثقة التنبؤية أو، كما يفضِّل فوكنر (2007: 880)، الثقة العاطفية عن الثقة التنبؤية. في حين أنّ هذه الخيارات قد يكون لها أهلية فلسفية مستقلة، إلا أنها لا تساعدنا في تفادي اللغة الاصطلاحية في المجال العام.

وبشكل أكثر موضوعية، مهما كانت مصطلحاتنا، إذا كان تمييز الجدارة بالثقة-الجدارة بالاعتماد يفتقر إلى الأهلية في حالة المجموعة ـ أو بعبارة أخرى، إذا كان هناك نوع من الجدارة بالثقة يمكن للأفراد وليس المجموعات تجسيده ـ فإنّ لهذا أهمية على المناقشات الأوسع. حتى في الحالة الفردية، إنّ العديد من المخاوف حول 'الجدارة بالثقة' هي في الواقع حول الجدارة بالاعتماد، لكنها مع ذلك تشكّل مخاوف ملحة.

إضافة إلى ما سبق، إنّ الكثير من المخاوف العامة بشأن الثقة والمجموعات تُفسَّر على نحو أفضل في الواقع بوصفها مخاوف (حقيقية، ملحة) بشأن الوثوق بالأفراد في سياق مجموعة ما. لقد ناقشتُ بعض جوانب ذلك أعلاه، فيما يتعلق بالمسؤوليات الفردية لسلوك المجموعة. لكن إضافة إلى ذلك، إنّ عدم الثقة أو الثقة بالفرد قد تُسبَّب أو تُعقلَن من خلال الاعتقادات حول عضويته في المجموعة. تُظهر فريكر (2007) كيف يمكن لمثل هذه الأحكام أن تعكس تحيزات جديرة باللوم أخلاقياً، لكن ليست كل ثقة أو عدم ثقة قائمة على المجموعة هي إشكالية على هذا النحو. في الواقع، إذا فسّرنا 'عضوية المجموعة' بشكل فضاض للغاية، فيمكن تقريباً تفسير أي ثقة أو عدم ثقة على أنها قائمة على المجموعة: أنا أثق بك بسبب سجلّ إنجازك الجيد- عضويتك في مجموعة الأشخاص الذين لديهم سجلات إنجاز جيدة.

قد يبدو مفهوم عضوية المجموعة هذا تافهاً، لكن المجموعات الأخرى موحّدة بشكل أكثر قوة: فهي مرتبطة مع بعضها بعضاً ليس فقط من خلال بعض السمات المشتركة للأعضاء، بل من خلال العلاقات والبنى الرسمية أو غير الرسمية داخل المجموعة. قد تساعد مثل هذه العلاقات والبنى بشكل حقيقي في تسبيب جدارة أعضاء المجموعة بالثقة أو تعزيزها أو تشكيلها في المجالات ذات الصلة، إما عن طريق إحداث مكافآت أو عقوبات على الأعضاء الأفراد، أو عن طريق فرض حواجز دخول قائمة-على الجدارة بالثقة. من المفترض أن تتلاءم الهيئات المهنية الذاتية-التنظيم مع هذا النمط: تُشير العضوية في الهيئة إلى الكفاءة المهنية. ومن ناحية أخرى، بالطبع، قد تُسبِّب المجموعات أو تعزز أو تشير إلى عدم جدارة الأعضاء الأفراد بالثقة في بعض النواحي، على سبيل المثال، من خلال استحداث حوافز للأعضاء لوضع ولاء المجموعة فوق الجدارة بالثقة تجاه غير الأعضاء، أو من خلال تقليل كفاءة الأعضاء في بعض النواحي.

إنّ الطرق التي يمكن من خلالها لهويات وبنيات المجموعة المختلفة أن تعزز أو تثبّط جدارة الفرد بالثقة في مختلف المجالات يتم التحقيق فيها تجريبياً في

الدراسات التنظيمية، ومن لدن علماء النفس الاجتماعيين. خذ بين الاعتبار ضغط الأقران، أو تنوّع الظواهر التي يمكن دراستها تحت عنوان ثقافة أو مناخ 'مؤسسي' أو 'شركة' فعلى سبيل المثال، يمكن لمثل هذه الثقافات المحلية أن تؤثر على جوانب الجدارة بالثقة التي تُعتبر أكثر أهمية. هل من الأولويات الدفاع عن فريقك، أو الشركة، أو 'مناصرة' العميل، أو إطلاق الصافرة عند الضرورة؟ من السهل الدخول في موقف تشير فيه مطالب الجدارة بالثقة إلى اتجاهات مختلفة، وقد تُشير الثقافات المختلفة إلى حلول مختلفة لمثل هذه المعضلات. قد يكون البعد الآخر للتنوع هو الأهمية التي توضع على الجدارة بالثقة الفردية في مقابل الأهداف أو الفضائل الأخرى.

أخيراً، على الرغم من أنني ميزتُ مواقفنا تجاه المجموعات من مواقفنا تجاه الأفراد في سياقات المجموعة، إلا أنّ هذا التمييز لا يُحدَّد بشكل قاطع في الممارسة. فنحن غالباً ما نتفاعل مع الأفراد بوصفهم أعضاءً أو قادة، أو متحدثين رسميين، أو ممثلين لمجموعات، وقد نفعل ذلك بدرجات متفاوتة من الثقة. لكن، عندئذ، قد يكون غير معروف سلفاً ما إذا كان موقف الثقة (عدم الثقة) الخاص بنا يستهدف الفرد أو المجموعة أو كليهما؛ إذا كان كلاهما، فهناك سؤال إضافي أيهما يأتي أولاً، من الناحية الإبستمية. هل أنا أثق بممثّل خدمة العملاء لأنني وجدت الشركة جديرة بالاعتماد، أم أنّ علاقتي بالفرد تأتي أولاً؟ لا شك أنه لن تكون هناك إجابة واحدة عن مثل هذه الأسئلة. في الواقع، يمنحنا هذا سبباً وجيهاً آخر للبدء مع مفهوم الجدارة بالثقة أو الجدارة بالاعتماد ـ ما الذي يُتطلّب من الفرد أو المجموعة لإظهار هذه الميزات؟ ـ بدلاً من مواقفنا من الثقة وعدم الثقة، الاعتماد وعدم الاعتماد الغامضة في كثير من الأحيان.

شكر وعرفان

قُدِّمت مادة هذا الفصل في مؤتمر وجهات نظر فلسفية جديدة حول الثقة الذي عُقد في مدرسة بلافاتنيك الحكومية في أكسفورد؛ في ورشة عمل حول الثقة في

جامعة مانشستر؛ وكمحاضَرة النساء في الفلسفة في جامعة غراتس؛ وفي ندوة في كلية لندن الملكية؛ و(عن بُعد) في ندوة كامبريدج عن الثقة. الشكر الجزيل للمنظِّمين والمشاركين في جميع هذه المناسبات على كرم ضيافتهم ومشاركتهم الفلسفية. علاوة على ذلك، أنا ممتنة لـ بول فوكنر، جينيفر لاكي، توم سيمسون، كريس تومسون، ديبورا تولِفسن، وليو تونسند، على تعليقاتهم وأسئلتهم المكتوبة. هذا العمل مدعوم بواسطة زمالة الأبحاث الكبرى من Leverhulme Trust التي أُقرّ لها بامتنان شديد.

* * *

References

Anderson, Elizabeth S. (2012), Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions, *Social Epistemology* 26.2: 163-73.

Baier, Annette (1986), Trust and Antitrust, *Ethics* 96.2: 231-60.

Baier, Annette (2013), What is Trust? in *Reading Onora O'Neill*, ed. Archard, Deveaux, Manson, and Weinstock, London: Routledge: 175-85.

Bonjour, Laurence (2002), Internalism and Externalism, in *Oxford Handbook of Epistemology*, ed. Paul K. Moser, Oxford: Oxford University Press: 234-63.

Booth, Ken and Nicholas J. Wheeler (2008), *The Security Dilemma: Fear, Cooperation and Trust in World Politics*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Brandom, Robert (1983), Asserting, *Noûs* 17: 637-50.

Craig, Edward (1990), *Knowledge and the State of Nature*, Oxford: Oxford University Press.

De Bruin, Boudewijn (2015), *Ethics and the Global Financial Crisis*, Cambridge: Cambridge University Press.

Faulkner, Paul (2007), On Telling and Trusting, *Mind* 116: 875-90.

Faulkner, Paul (2011), *Knowledge on Trust*, Oxford: Oxford University Press.

Fricker, Miranda (2007), *Epistemic Injustice*, Oxford: Oxford University Press.

Fricker, Miranda (2009), Can There be Institutional Virtues? in *Oxford Studies in Epistemology*, vol. 3, ed. Gendler and Hawthorne, Oxford: Oxford University Press: 235-52.

Fricker, Miranda (2012), Group Testimony? The Making of a Good Informant, *Philosophy and Phenomenological Research* 84.2: 249-76.

Gilbert, Margaret (2006), A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the Bonds of Society. Oxford: Oxford University Press.

Hawley, Katherine (2012), *Trust: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

Hawley, Katherine (2014), Trust, Distrust and Commitment, *Noûs* 48.1: 1-20.

Hinchman, Edward (2005), Telling as Inviting to Trust, *Philosophy and Phenomenological Research* 70.3: 562-87.

Hodgson, Geoffrey (2006), What are Institutions?, *Journal of Economic Issues* 40.1: 1-25.

Hollis, Martin (1998), *Trust Within Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.

Isaacs, Tracy (2011), *Moral Responsibility in Collective Contexts*, Oxford: Oxford University Press.

Jones, Karen (2012), Trustworthiness, *Ethics* 123.1: 611-85.

Keren, Arnon (2012), On the Alleged Perversity of the Evidential View of Testimony, *Analysis* 72: 700-7.

Lackey, Jennifer (2008), *Learning From Words*, Oxford: Oxford University Press.

Lackey, Jennifer (2014), A Deflationary Account of Group Testimony, in Lackey (ed.) *Essays in Collective Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.

Lackey, Jennifer (forthcoming), Group Assertion, *Erkenntnis*.

Lackey, Jennifer (draft), Group Lies.

Lahroodi, Reza (2007), Collective Epistemic Virtues, *Social Epistemology* 21.3: 281-97.

List, Christian and Philip Pettit (2011), *Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*, Oxford: Oxford University Press.

McMyler, Ben (2007), Knowledge at Second Hand, *Inquiry* 50.5: 511-40.

Mäkelä, Pekka and Cynthia Townley (2013), Editors' Introduction, *Trust: Analytic and Applied Perspectives*, ed. Mäkelä and Townley, Amsterdam: Rodopi.

Mathieson, Kay (2006), The Epistemic Features of Group Belief, *Episteme* 2.3: 161-75.

Moran, Richard (2006), Getting Told and Being Believed, in *The Epistemology of Testimony*, ed. Lackey and Sosa, Oxford: Oxford University Press: 272-306.

O'Neill, Onora (2013), Responses in *Reading Onora O'Neill*, ed. Archard, Deveaux, Manson, and Weinstock, London: Routledge: 219-39.

Peirce, C. S. (1932), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 2, ed. C. Hartshorne and P. Weiss, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Saunders, Mark N. K., Denise Skinner, Graham Dietz, Nicole Gillespie, and Roy J. Lewicki (eds.) (2010), *Organizational Trust: A Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.

Schmitt, Frederick (1994), The Justification of Group Beliefs, in *Socializing Epistemology*, ed. Schmitt, Lanham, MD: Rowman and Littlefield: 257-88.

Searle, John (1969), *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press.

Simon, Judith (2013), Trust in D. Pritchard (ed.) *Oxford Bibliographies in Philosophy*, New York: Oxford University Press.

Surowiecki, James (2004), *The Wisdom of Crowds: Why the Many Are Smarter than the Few*, London: Little, Brown.

Sztompka, Piotr (1999), *Trust: A Sociological Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Thompson, Christopher (forthcoming). The Moral Responsibility of Group Agents.

Tollefsen, Deborah (2006), Group Deliberation, Group Cohesion and Scientific Teamwork: Is there Room for Dissent? *Episteme* 3: 37-51.

Tollefsen, Deborah (2007), Group Testimony, *Social Epistemology* 21.3: 299-311.

Tollefsen, Deborah (2011), Groups as Rational Sources, in *Collective Epistemology*, ed. Hans Bernhard Schmid, Daniel Sirtes, and Marcel Weber, Berlin: Ontos.

van de Poel, Ibo, Lambèr Royakkers, and Sjoerd D. Zwart (2015), *Moral Responsibility and the Problem of Many Hands*, London: Routledge.

Watson, Gary (2004), Asserting and Promising, *Philosophical Studies* 117.1-2: 57-77.

Williamson, Timothy (2000), *Knowledge and its Limits*, Oxford: Oxford University Press.

Young, Iris Marion (2011), *Responsibility for Justice*, Oxford: Oxford University Press.

الفصل الخامس عشر

الإيمان عند كانط

غاي لونغويرث

1. مقدِّمة: الإيمان والثقة

هل يمكن أن يكون من المعقول أساساً الثقة بالأشخاص الآخرين، أو الاعتماد عليهم، دون دليل على جدارتهم بالثقة أو جدارتهم بالاعتماد؟ وفقاً لكانط، يمكن ذلك. يمكن أن تكون هناك أسباب **عملية** لاعتبار الأمور صحيحة، منها أنّ الآخرين جديرون بالثقة أو جديرون بالاعتماد. سأفحص دعوى كانط التي تسمح للأسباب العملية بأن تجعل الثقة بالأخرين معقولة.

بصفتنا كائنات محدودة، نحتاج في الغالب إلى الاعتماد على مواقف وأفعال الكائنات المحدودة الأخرى. فعلى سبيل المثال، قد أحتاج إلى مساعدتك للوصول إلى رف مرتفع؛ وأنت قد تحتاج مساعدتي لفتح غطاء ما. لكي يكون من المعقول بالنسبة لنا الاعتماد على الآخرين، يبدو أنه يجب أن يكون لدينا أسباب للتشبّث بصحة أنّ أولئك الذين نعتمد عليهم سيكونون جديرين بالاعتماد على نحو مناسب. ومع ذلك، إنّ الكثير من الظروف التي نحتاج فيها إلى الاعتماد على الآخرين هي على وجه التحديد الظروف التي نفتقر فيها إلى الأدلة للتشبّث بصحة أنهم سيكونون جديرين بالاعتماد. هكذا، تتواطأ قيودنا العملية والإبستمية على إنتاج اللغز: كيف يمكن، إذا كان ممكناً من الأساس، أن يكون من المعقول بالنسبة لنا فعل ما يبدو أنه يجب علينا: أن نعتمد على كائنات محدودة أخرى أو نثق بهم؟

قد تستدعي الحالات المختلفة على الأرجح استجابات مختلفة. إحدى الاستجابات لدعوى اللغز ستكون حجب الثقة: قد نضحي بالمزايا التي ستُؤمَّن من خلال الاعتماد على الآخرين من أجل الحفاظ على ادعاءنا المعقولية. الاستجابة الثانية ستكون بالاعتماد على الآخرين مع الاعتراف بأنّ فعل ذلك غير معقول. وستكون الاستجابة الثالثة بالمجادلة بأنّ قيودنا الإبستمية أقل صرامة مما يصوِّره اللغز ـ أي أننا، في الحالة المعينة، نمتلك أدلة كافية لإثبات أنّ الأشخاص سيكونون جديرين بالاعتماد. أما الاستجابة الرابعة فقد تستدعي محاولة إثبات أنّ اعتمادنا على الآخرين يمكن أن يكون معقولاً رغم افتقارنا إلى الأدلة، لأنه يمكننا أن نمتلك أسباباً عملية لإثبات أن الآخرين سيكونون جديرين بالاعتماد.

أسعى إلى استكشاف نسخة معينة من الاستجابة الرابعة للغز. إنّ هدف كانط، في المناقشات التي أركِّز عليها، تأمين معقولية ما يسميه الإيمان الأخلاقي. إذ الإيمان الأخلاقي، بالنسبة لكانط، هو شكل من أشكال التشبّث بصحة شيء ما يرتكز على العقل العملي. يرتكز الإيمان، على وجه الخصوص، على المطالب الأخلاقية التي يخضع لها العقل العملي. وهكذا، فإنّ الإيمان يرتكز على العقل العملي وليس النظري. إنها مسألة التشبّث، بناءً على أسس أخلاقية، بأننا أحرار، وأننا خالدون، وأنّ الله موجود.

يفهم كانط الإيمان بالله بأنه ينطوي على شكل من أشكال الثقة:

> (ما يُسمى ببساطة) الإيمان هو الثقة ببلوغ هدف ما يكون استجلابه واجباً ولكنّ إمكانية تحققه ليس من الممكن بالنسبة لنا **تعقّلها**... (Kant 1793: 5: 472)

> يعني الإيمان الاطمئنان بأنّ الله، ما دمنا قد فعلنا كل ما بوسعنا، سيمدُّنا بما لا يقع في قدرتنا... الهدف الوحيد للثقة الروحية هو الأخلاق النقية، قداسة الإنسان، ومن ثم نعيمه الأبدي تحت شروط الأخلاق... من هنا، لكي تتطابق ثقتنا مع غاية الحكمة، يجب أن تكون ثقة حكيمة، وغير مشروطة، بحيث نعتقد بشكل عام أنّ الله، بِكرمه وقداسته، سيقرضنا عونه فيما يتعلق

بالتصرف بأخلاقية، والسماح لنا أيضاً بالمشاركة في النعيم. (Kant 1784-5: 27: 321-2)

ومع ذلك، لا ينصب اهتمامي الرئيسي بمناقشة كانط على تأهيله للأهداف المحددة للإيمان التي يؤكد عليها. أنا أعتمد على تفسير كانط للإيمان الأخلاقي لأجل توفير تسويغ عام لعقلانية التشبّث بصحة شيء ما بناءً على أسس عملية ــ تسويغ يمكن تطبيقه بعد ذلك على الحالة الخاصة للتشبّث بصحة أنّ شخصاً ما، في النواحي ذات الصلة، يستحق الثقة. وفق هذه الرؤية، يمكن أن يشترط الوثوق بشخص ما التشبّث بصحة أنهم جديرون بالثقة، دون أن يشترط أيضاً وجود اعتقاد قائم على الدليل بأنهم جديرون بالثقة. (وبذلك ترتبط هذه الرؤية بمقترح Pamela Hieronymi (2008) القائل إنّ الوثوق التام بشخص ما يتطلب اعتقاد أنه جدير بالثقة. تؤكد هذه الرؤية أنّ الوثوق بشخص ما يتطلب التشبّث بصحة أنه جدير بالثقة، لكنها ترفض افتراض أن يكون التشبّث بالصحة [holding true] شكلاً من أشكال الاعتقاد. لذلك، فهي تتجنب المشاكل التي تثيرها هيرونيمي بالنسبة للرؤى التي تسعى إلى تأسيس الاعتقاد بالجدارة بالثقة على أسباب عملية بحتة.)

أمضي على النحو التالي. في القسم الثاني ('كانط والإيمان الأخلاقي')، أشرح دعوى كانط حول الإيمان الأخلاقي وأُسلِّط الضوء على مبدئين يظهران في تلك الدعوى: إنّ تحديد الغاية يتطلب التشبّث بصحة أنّ الغاية يمكن بلوغها من حيث المبدأ؛ وأنه يمكن أن يكون من المعقول التشبّث بصحة أنّ غايات المرء يمكن بلوغها بناءً على أسس عملية، في ظل غياب الدليل. يُثير القسم الثالث ('مَشْكَلَة الإيمان') الصعوبة الرئيسية التي يجب متابعتها: الحاجة إلى فصل موقف التشبّث بالصحة المتضمَّن في الإيمان عن الاعتقاد القائم على الدليل. يطوِّر القسم الرابع ('الدفاع عن مبادئ كانط') ويطوِّر القسم الخامس ('الإيمان والدليل') حجة عن الفصل المطلوب، وبذلك يفسحان المجال لاحتمالية التشبّث بصحة الأمور على نحو عقلاني لأسباب عملية بدلاً من نظرية. وفي القسم الختامي، أوضِّح كيف أنّ التفسير العام المستمد من دعوى كانط حول الإيمان الأخلاقي يوفّر الأساس لتفسير تقليصي للحالة الخاصة من الثقة بالآخرين.

2. كانط والإيمان الأخلاقي

دعونا نبدأ بلمحة عن دعوى كانط حول الإيمان الأخلاقي بالله. سيمكّننا هذا من رؤية الأجزاء المتحركة الرئيسية لدعوى كانط، وعزل تلك التي لها صلة أكبر بمعقولية الثقة ذات الأدلة-الإضافية. (يقدِّم كانط نُسَخاً من دعواه الأساسية عن الإيمان الأخلاقي في عدد كبير من المواضع: 1781/1787: A795/B823- A831/B859; 1788: 5: 107-48; 1790: 5: 397-415, 5: 434-84; 1793: 6: 3-11. نظراً للأهداف الحالية، لن أركِّز على التفاصيل الدقيقة للنصوص).

إنّ هدف كانط هو إثبات أنه من المعقول التشبّث، عن يقين، بصحة أنّ هناك كائناً مستعداً وقادراً على تنظيم العالم وفقاً لتصميم أخلاقي. يعتبر كانط نفسه قد بيّنَ، في سياق نقده الأول، أنه من المستحيل بالنسبة لنا أن **نعرف** بوجود (أو عدم وجود) مثل هذا الكائن. من المستحيل بالنسبة لنا أن نمتلك أسساً نظرية، أو دليلية للتشبّث عن يقين بأنّ مثل هذا الكائن موجود. لأنّ الأدلة المتاحة لنا مرتكزة على حدسنا، وحدسنا مقيّد بالمظاهر؛ لكن إذا كان الله موجوداً، فهو فوق-المحسوس، لذا، فإنّ الأدلة المؤيدة لوجود الله أو المعارضة له لا يمكن العثور عليها بين المظاهر. يجب أن تكون أسباب التشبّث عن يقين بأنّ الله موجود غير دليلية.

تقِّدم الأسباب العملية الأسباب غير الدليلية المطلوبة. لأنّ العقل العملي يؤدي إلى نشوء القانون الأخلاقي. علاوة على ذلك، يستلزم العقل العملي أن نتصرّف من منطلق احترام القانون الأخلاقي. ويجادل كانط بأنه لا يمكننا أن نتصرف بعقلانية من منطلق القانون الأخلاقي إلا بشرط أن نجعل ما يسميه **الخير الأسمى** غايتنا النهائية. إنّ الخير الأسمى يوحّد كل الخيور الأخلاقية الأكثر تحديداً. إنّ الخير الأسمى سيكون حالة عن العالم لا يتصرّف فيها كافة الأشخاص إلا من منطلق القانون الأخلاقي، إضافة إلى ذلك، هو حالة يؤدي فيها قيامهم بذلك أيضاً إلى أن يكونوا سعداء (إلى أقصى حد) تناسبياً. لكنّ عقلانية جعلنا الخير الأسمى غايتنا النهائية تعتمد على أنه من المعقول بالنسبة لنا التمسّك بأنّ الخير الأسمى هو من حيث المبدأ يمكن بلوغه. وأنّ الكون من المعقول بالنسبة لنا التمسّك بأنّ الخير

الأسمى يمكن بلوغه مبدئياً يستلزم أنه من المعقول بالنسبة لنا التشبّث بصحة أي شيء تعتمد عليه إمكانية بلوغه المبدئية. إنّ الأمر يستلزم منا، على وجه الخصوص، التمسّك بشيئين. الأول، إنه يستلزم أن يكون من المعقول أن يتمسّك كل منا ليس فقط بأننا لن نتصرف إلا من منطلق احترام القانون الأخلاقي، بل كذلك أنّ كل شخص آخر سيفعل ذلك أيضاً. والثاني، إنه يستلزم أن يكون من المعقول أن نتمسّك بأنّه إذا تصرّف كل واحد من منطلق احترام القانون الأخلاقي فقط، فإنّ قيامه بذلك سيكون فعالاً في تحديد مجعولية كل شخص سعيداً نسبة إلى جدارته الأخلاقية. إنّ التشبّث بصحة أنّ كل شخص سيتصرف من منطلق احترام القانون الأخلاقي يستلزم ثقةً أو إيماناً معقولاً بالأخلاق المحتملة للمرء وكذلك بتلك الخاصة بالأشخاص الآخرين (Kant 1781/1787: A810/B838; 1785: 106). إنّ التشبّث بصحة أنّ ذلك سيؤدي إلى سعادة متناسبة يفرض شرطاً منفصلاً: إما أنه يجب أن يكون من المعقول اعتبار الطبيعة منظَّمة بحيث تؤدي الأخلاق إلى سعادة متناسبة، أو أنه يجب أن يكون من المعقول اعتبار أنّ الفعالية التلذذية للأخلاق مفروضة بشكل خارق للطبيعة، من لدن الله. لكننا لدينا دليل ضد اعتبار الطبيعة منظَّمة للغاية. من هنا، فإنّ معقولية جعلنا الخير الأسمى غايتنا تعتمد على معقولية تمسكّنا بأنّ الله سيفرض فعالية الأخلاق في تحديد السعادة. نظراً إلى أنه من المعقول بالنسبة لنا التصرّف من منطلق احترام القانون الأخلاقي، فمن المعقول بالنسبة لنا جعل الخير الأسمى غايتنا؛ ونظراً إلى أنه من المعقول بالنسبة لنا جعل الخير الأسمى غايتنا، فمن المعقول بالنسبة لنا التمسّك بأنّ الله موجود وسيضمن أنّ قيام كل فرد بدوره ـ تصرّف كل فرد من منطلق احترام القانون الأخلاقي ـ سيؤدي إلى سعادته المتناسبة.

تتطلب الحجة المرسومة هاته تطويراً لعدد من النقاط. الأولى، إنّ الادعاء بأنه من المعقول التصرّف انطلاقاً من احترام القانون الأخلاقي (على الأقل، حتى الآن، على افتراض أنّ المطالب التي يفرضها العقل متسقة) بحاجة إلى الدفاع.

الثانية، إنّ ادعاء أنّ التصرف من منطلق احترام القانون الأخلاقي يتطلب منا

أن نجعل الخير الأسمى غايتنا يتطلب الدعم. فكانط متأرجِح بشأن العلاقة الدقيقة بين القانون الأخلاقي والخير الأسمى وبشأن الطبيعة الدقيقة للخير الأسمى. وتفسيره الأكثر تفصيلاً لهذه العلاقة يفشل في توضيح مدى الدقة التي ينتقل فيها المطلب العقلاني الذي نتصرف فيه من منطلق احترام القانون الأخلاقي إلى المطلب الذي نجعل فيه الخير الأسمى غايتنا.

الثالثة، يجب تفسير لماذا لا يكون من المعقول تحديد غاية ما إلا بشرط أن يكون من المعقول أيضاً اعتبار الغاية ممكنة البلوغ مبدئياً. لأنّ الحجة ستفشل، ليس فقط إذا كان من المعقول تحديد غاية ما يعتبرها المرء غير ممكنة البلوغ، بل كذلك إذا كان من المعقول تحديد غاية ما لم يكن يعتبرها المرء على نحو معقول ممكنة البلوغ. لأنّ حجة النقد الأول لا تمنع اكتسابنا أدلة على وجود الله فحسب، بل تمنع أيضاً اكتسابنا أدلة ضد وجوده. لذا، لا يمكن أن يكون لدينا أسباب دليلية لاعتبار أنّ الله غير موجود، وبالتالي، لا توجد أسباب دليلية لاعتبار أنّ الخير الأسمى لا يمكن بلوغه. وهكذا، إذا كان الشرط المتعلق بالتحديد العقلاني لغاية ما أننا نفتقر فقط إلى السبب الذي تُعتبر من خلاله غير ممكنة البلوغ، فيمكننا أن نستوفي الشرط بشكل مستقل عن امتلاك أسباب إيجابية للتشبّث بصحة أنّ الله موجود.

الرابعة، نحن بحاجة إلى تفسير لماذا ينبغي ألا نعتبر الطبيعة نفسها منظَّمة بما يتوافق مع إمكانية بلوغ الخير الأسمى. حتى لو اتفقنا مع كانط بأننا نفتقر حالياً إلى الدليل على أنّ الطبيعة منظَّمة للغاية، فإنّ غياب الدليل لا يجب أن يكون بسبب فشل الارتباط بين الجدارة الأخلاقية والسعادة. بدلاً من ذلك، قد يكون بسبب الندرة الراهنة للأشخاص الجديرين أخلاقياً. إذا طُلِبَ منا التمسّك بشكل إيجابي بأنّ الخير الأسمى يمكن بلوغه في ظل غياب مثل هذا الدليل، فإنّ قيامنا بذلك سيتطلب شكلاً من أشكال الإيمان الأخلاقي. لكنه سيتطلب الإيمان بانتظام الطبيعة، بدلاً من منظِّم خارق للطبيعة.

إنّ المسألتين الثالثة والرابعة متصلتان. لأنه افترض أنّ التحديد العقلاني لغاية

ما استلزمَ فقط أن يفتقر المرء إلى أسباب اعتبار الغاية غير ممكنة البلوغ وليس أن يمتلك أسباباً لاعتبارها غير ممكنة البلوغ. في هذه الحالة، إنّ غياب الدليل على أنّ الطبيعة منظَّمة للغاية لأجل الحفاظ على إمكانية بلوغ الخير الأسمى سيَحول دون تحديدنا للخير الأسمى على أنه غايتنا. وبالتالي، حتى لو فرض العقل العملي علينا تحديد الخير الأسمى على أنه غايتنا، فإنّ ذلك لن يفرض علينا أن نعتبر الطبيعة منظَّمة للغاية لضمان إمكانية بلوغ هذه الغاية.

الخامسة، هناك حاجة إلى البرهان على ادعاء أنّ إمكانية بلوغ الخير الأسمى يجب تأمينها إما من خلال التنظيم الجوهري للطبيعة أو من خلال العمل التنظيمي لله ــ ليس هناك طريق ثالث.

أخيراً، السادسة، إنّ ادعاء أنّ المعقولية العملية حتى الآن لتصرّفنا من منطلق احترام القانون الأخلاقي تنتقل إلى تشبّثنا بصحة أنّ الله موجود، بدلاً من أن يُفرض علينا شرط ما للحصول على أسباب نظرية مستقلة لاعتبار أنّ الله موجود، بحاجة إلى الدفاع. الآنّ الشرط الذي نجد فيه أسساً مستقلة قد يكون شرطاً لا يمكن أن نستوفيه مبدئياً. في هذه الحالة، وبافتراض أنّ باقي الحجة كان مقنعاً، سنواجه تضارباً بين المطالب المحددة بواسطة العقل العملي والمطالب المحددة بواسطة العقل النظري. قد يكون هذا مؤسفاً. لكن من غير الواضح لماذا يجب أن يؤخذ الأمل في تجنّب التضارب بين العقل النظري والعملي لتقديم أسس لمعاملة مطالبهما الظاهرة على أنها زائفة. وسنضطر على أية حال إلى مواجهة السؤال الإضافي، لماذا يجب أن تَخضع المطالب الظاهرة للعقل النظري، بدلاً من تلك الخاصة بالعقل العملي؟

سيتطلب التقييم الصحيح لحجة كانط جهداً موسعاً وسيحتاج إلى الذهاب إلى صميم نظريته الأخلاقية. (يمكنك الاطلاع على محاولة ممتازة في هذا الصدد عند Wood 1970 انظر أيضاً Gardner 2006; Kleingeld 1998; Moore 2003; Neiman 1994; O'Neill 1996; Timmermann 2009; Watkins 2010; Willaschek 2010). ومع ذلك، للأغراض الحالية، يمكننا قصر الانتباه على النقطتين الثالثة والسادسة من النقاط

المذكورة أعلاه: المطلب المزعوم القائم على التحديد العقلاني للغايات، الذي بموجبه يتطلب تحديد غاية ما سبباً لاعتبار الغاية ممكنة البلوغ مبدئياً؛ والادعاء بأنّ ذلك المطلب يمكن أن يعمل على تقديم أسباب دليلية-إضافية للتشبّث بصحة الأمور. في القيام بذلك، سنتتبع الأسئلة التالية:

س1. ما هي الشروط المعرفية التي يجب أن يستوفيها المرء إذا أراد تحديد غاية ما عقلانياً؟ هل يجب، على سبيل المثال، أن يتشبّث بصحة أنّ الغاية يمكن بلوغها مبدئياً؟

س2. ما هي طبيعة موقف التشبّث بالصحة الذي يبرز في استيفاء هذه الشروط المعرفية؟ هل هي شكل نموذجي من الاعتقاد، أم تأخذ أشكالاً أخرى؟

س3. إلى أي مدى يمكن أن يكون الشكل المطلوب من التشبّث بالصحة مستداماً عقلانياً بواسطة احتياجات العقل العملي؟ هل تعتمد الإجابة عن هذا السؤال على ما إذا كانت الاحتياجات الفعالة تنشأ من مطلب مطلق قائم على العقل العملي، وهو أننا نتبع القانون الأخلاقي؟ وهل تعتمد على ما إذا كان الشكل المطلوب من التشبّث بالصحة يتعلق فقط بالأشياء التي لا يمكننا معرفتها؟

3. مَشكَلة الإيمان

من باب تثبيت الأفكار، سيكون من المفيد رسم حجة تبدأ من مبدأ كانط الذي يحكم التحديد العقلاني للغايات وتنتهي بالاستنتاج القائل إنّ هناك شرطاً دليلياً في تحديد الغايات يمنع إمكانية الإيمان الأخلاقي.

تبدأ الحجة من مبدأ يُقرّ به كانط (e.g. 1781/1787: A823/B851-A832/B852):

(م1) يمكن للمرء أن يحدد بعقلانية غاية ما، غ، فقط إذا تشبّث عقلانياً بصحة أنّ غ ممكنة البلوغ مبدئياً.

وهكذا، يمكن للمرء، على سبيل المثال، أن يحدد بعقلانية غاية الفوز

بالانتخابات إذا اعتَبر أنه من الممكن بالنسبة له أن يفوز. عادة ما تعتمد إمكانية البلوغ المبدئية لـ غ، ومعروف عادة أنها تعتمد، على نوعين من العوامل. الأول، تعتمد إمكانية بلوغ غ على ما يمكن أن يفعله الفاعلون للوصول إلى الغاية، مشروطةً بظروفهم العرَضية. أي أنها تعتمد على نطاق الأشياء التي تكون ضمن قدرة الفاعل على الوصول إليها، بالنظر إلى الطرق المحددة التي تكون عليها الأشياء خارج قدرتهم. يعتمد فوزي في الانتخابات على قيامي بالحملة. الثاني، تعتمد إمكانية بلوغ غ على تلك الجوانب من الظروف العرَضية للفاعل التي لا يستطيع التأثير فيها. نظراً إلى أنّ البلوغ الناجح لغايات المرء غالباً ما يعتمد على نشاطات الفاعلين الآخرين، فإنّ الشرط الأخير غالباً ما يشمل نشاطات الفاعلين الآخرين، والاستعداد للتصرّف الذي تعتمد عليه هذه النشاطات. يعتمد فوزي في الانتخابات على قيام الآخرين بالحملة أيضاً. دعونا نُطلِق على النوع الأول من الشرطين الضروريين لإمكانية بلوغ غ **الشروط الفاعلة** [agential conditions]، والنوع الأخير من الشرطين الضروريين **الشروط البيئية**. نتيجة (م1)، إذن، هي (م2):

(م2) يمكن للمرء أن يحدِّد بعقلانية غايةً ما، غ، فقط إذا كان، فيما يتعلق بجميع الشروط التي يعتبرها شروطاً فاعلة أو شروطاً بيئية، يتشبّث عقلانياً بصحة أنّ تلك الشروط تحصل أو ستحصل.

يتفاعل هذا المبدأ الآن مع المبادئ التي يُزعَم أنها تحكم ما يمكن للمرء أن يتشبّث بصحته عقلانياً لتوليد الصعوبة المفترضة لتفسير كانط. لذا، افترض أنه بالإضافة إلى (م2)، تمسّك المرء بـ (م3) و(م4):

(م3) يمكن للمرء أن يتشبّث عقلانياً بصحة أنّ شرطاً ما سيحصل فقط إذا كان بإمكانه أن يعتقد عقلانياً أنّ هذا الشرط سيحصل.

(م4) يمكن للمرء أن يعتقد عقلانياً أنّ شرطاً ما سيحصل فقط إذا كان لديه دعم دليلي على حصول الشرط.

قد يكون الدافع وراء (م3) و(م4) الانجذاب إلى تصوّرٍ ما عن الأهداف التأسيسية للتشبّث بالصحة الذي يكون بموجبه الهدف التأسيسي للتشبّث بصحة شيء ما هو الصدق أو المعرفة. من المعقول أنّ مثل هذا التصور عن التشبّث بالصحة قد يحشد الهدف التأسيسي للتشبّث بالصحة مع الهدف التأسيسي للاعتقاد، وبالتالي الحفاظ على (م3). وهكذا، من المعقول أنّ هذا التصور سيحافظ على (م4) من خلال الحفاظ على الشرط الدليلي في (م4). على أساس هذه المبادئ، يمكننا اشتقاق شرط دليلي بشأن تحديد الغايات مفاده يمكن للمرء أن يحدد عقلانياً غاية ما فقط إذا كان لديه دعماً دليلياً على حصول الشروط الفاعلة والبيئية بشأن إمكانية بلوغ الغاية.

قد يبدو هذا الشرط حول التحديد العقلاني للغايات قوياً للغاية. لأنه، على الأقل من منظور الفاعل، يبدو أنّ الإجابة عن سؤال هل ستحصل الشروط الفاعلة لا تعتمد على اكتساب الدليل بل على عزم المرء على السعي وراء غايات محددة. إذ الأمر متروك لي ما إذا كنت سأقرر القيام بالحملة أم لا ومع ذلك، قد نسعى إلى صقل هذا الشرط بالتسالم على أنه فيما يتعلق بالشروط الفاعلة، يمكن استيفاء الشرط الدليلي على أساس معرفة الغاية التي حددها المرء. وهذا يترك الشروط البيئية. من الطبيعي اعتبار الدليل المستقل-للقرار مطلوب للحصول على الشروط البيئية. ومن الطبيعي اعتبار، على سبيل المثال، أنّ الدليل مطلوب للاعتقاد بأنّ الناس من المرجّح أن يصوِّتوا لي.

على هذا الأساس، تُملي مبادئنا أنه فيما يتعلق بالغايات التي توجد لأجلها شروط بيئية غير فاعلة، يمكن للمرء أن يحدد عقلانياً غاية ما، غ، فقط إذا امتلك أدلة على أنّ الشروط البيئية لـ غ متحصلة. وهكذا، في الحالات التي تشمل فيها الشروط البيئية نشاطات الفاعلين الآخرين، يجب أن يمتلك المرء أدلة على أنّ الفاعلين سيكونون مستعدين ومؤهلين للقيام بهذه الأنشطة. كان استنتاج دعوى كانط عن الإيمان الأخلاقي أنّ المرء يمكنه أن يحدد عقلانياً الغايات بشروط بيئية لا يمتلك المرء ــ في الواقع، لا يمكنه أن يمتلك ــ أي دليل على حصولها من

الأساس. لذا، فإنّ مزاعم كانط عن الإيمان الأخلاقي تتعارض مع الحجة التي طورناها للتو، ويتعين على المدافع عن كانط أن يقول شيئاً ردّاً على ذلك. كحد أدنى، يجب أن يقدِّموا أسساً لرفض (م3) أو (م4). وفي قيامهم بذلك، يجب أن يقولوا شيئاً ما عن الأهداف التأسيسية للتشبّث بالصحة التي تدعم رفض تلك المبادئ لأغراض عملية. هذا مشروع كبير. سأبدأ في متابعته في القسمين التاليين، من خلال تطوير تصوّر بديل للتشبّث بالصحة لأغراض عملية. وفقاً للتصور البديل، إنّ الشكل الفعال للتشبّث بالصحة ليس شكلاً نموذجياً من الاعتقاد (لذا، فإنّ (م3) غير مدعوم)، وبالتالي، لا يخضع لنفس المطالب الدليلية مثل الأشكال النموذجية من الاعتقاد (لذا، فإنّ (م4) غير مدعوم).

4. الدفاع عن مبادئ كانط

تعتمد حجة كانط على المبدئين (م1) و(م2) الموصوفين في القسم الثاني، اللذين يُزعم أنهما يحكمان الارتباط بين التحديد العقلاني للمرء لغاية ما وتشبّثه بصحة أنّ الغاية ممكنة البلوغ مبدئياً.

تحديد المرء غاية ما لنفسه يعني تبني بحرية هدف القيام بكل ما بوسعه لأجل الوصول إلى الغاية والحفاظ عليها. إنّ تحديد غاية ما له كمحصِّلة نظيره السلبي، وامتلاك غاية ما، هو نمط من النية بحد ذاته. وبالتالي، فإنّ سؤال ما إذا كان (م1) و(م2) صحيحين له صلة قرابة بسؤال ما إذا كانت نيته (عقلانياً) فعل فاي تستلزم (عقلانياً) اعتقاد أنه سيفعل فاي. سأتعامل مع هذا السؤال المتعلق بالغايات بشكل غير مباشر، عن طريق ارتباطاته بالسؤال المتعلق بالنيات.

في محاولة معالجة سؤال ما إذا كانت نية المرء لفعل فاي تستلزم اعتقاد أنه سيفعل فاي، من المهم تفادي الخلط بين القضايا المختلفة. ومن المهم بشكل خاص تفادي هذين الخلطين المغريين.

الأول، يجب أن نتفادى خلط سؤال هل نية المرء العقلانية لفعل فاي تستلزم التشبّث بصحة أنه سيفعل فاي مع السؤال المختلف هل نية المرء العقلانية لفعل

فاي تستلزم الاعتقاد بأنه سيفعل فاي. على الرغم من أنه قد تكون جميع حالات التشبّث بالصحة حالات عن الاعتقاد، إلا أنه ينبغي ألا يُفترض أنها كذلك من البداية. قد تكون أسباب الظن بأنّ النية لا تستلزم الاعتقاد هي تحديداً أسباب للظن بأنّ التشبّث بالصحة لا يستلزم الاعتقاد.

الثاني، يجب أن نميِّز بين شكلين يمكن أن تتخذهما النية: من ناحية، بعد (أو أثناء) قرارك فعل فاي، ومن ناحية أخرى مجرد (تحديد) غاية فعل فاي. إذا قررتُ (أو أُقرِّر) فعل فاي، فأنا أمتلك غاية فعل فاي. ومع ذلك، يُخفق الاستلزام العكسي. لأنني أستطيع أن أمتلك الغايات، وأتصرّف بموجبها، التي لا يمكنني تحقيقها بمجرد هذا التصرف- على سبيل المثال، يمكنني أن أمتلك غاية الفوز في يانصيب عادلة. في المقابل، لا أستطيع أن أقرِّر الفوز في يانصيب عادلة؛ في أحسن الأحوال، يمكنني أن أُقرِّر السعي إلى الفوز بها. وبذلك، سيكون من الطبيعي توقّع أن تختلف الشروط المعرفية المتعلقة بقرار فعل فاي عن تلك المتعلقة باختيار غاية فعل فاي. افترض، على سبيل المثال، أنّ قرار المرء فعل فاي يستلزم اعتقاد أنه سيفعل فاي. وافترض، علاوة على ذلك، أنّ اختيار غاية فعل فاي يستلزم القرار بالسعي إلى فعل فاي. سيترتب على ذلك أنّ اختيار المرء غاية فعل فاي يستلزم اعتقاد أنه سيسعى إلى فعل فاي. لكنه سيكون من غير المعقول التمسّك، بناءً على هذه الأسباب، بأنّ اعتقاد أنه سيسعى إلى فعل فاي يستلزم اعتقاد أنه سيفعل فاي. إضافة على ما سبق، بالنظر إلى أنّ التفكير والتحدث بشأن ما ينوي الشخصُ إليه يمكن أن يستهدِف إما ما قرّر فعله أو غاياته الأوسع ــ على سبيل المثال، ما قرّر السعي إلى فعله ــ فمن الطبيعي أن نتوقع انجراف أحكامنا حول الشروط المعرفية المتعلقة بالنية إلى اتجاهات معاكسة. فمن ناحية، بقدر ما يرتكز اهتمامنا على الشروط المتعلقة بقرار فعل فاي، سنجد الأمر أكثر بداهة أن تتضمن التمسّك بأنّ المرء سيفعل فاي. ومن ناحية أخرى، بقدر ما يكون اهتمامنا موجَّهاً إلى الشروط المتعلقة بمجرّد اختيار غاية فعل فاي، دون قرار فعل فاي، فسنجد الأمر أقل بداهة أن تتضمن التمسّك بأنه سيفعل فاي، وسنتوقع، عوضاً عن

ذلك، تمييز شروط أضعف إلى حد ما بشأن التحديد العقلاني للغايات.

على الرغم أنه من الممكن اختيار غاية ما تعتمد على فعل المرء لـ فاي دون أن يقرر، بالتالي، فعل فاي، إلا أنه يمكننا، مع ذلك، تحقيق تبصّر في اختيار غاية ما من خلال التأمل في قرار فعل فاي. لنبدأ، إذن، بالنظر في المبدأ (م5)، الذي يحكم القرار العقلاني لـ فعل فاي:

(م5) يمكن للمرء أن يقرر عقلانياً فعل فاي فقط إذا تشبّث عقلانياً بصحة أنه سيفعل فاي.

هنالك سؤالان مركزيان حول (م5). الأول، ما هو سبب قبول (م5) كشرط يتعلق بالقرار العقلاني، بدلاً من قبول مبدأ أضعف؟ الثاني، كيف يجب أن نفهم طبيعة موقف التشبّث بالصحة المتضمَّن في (م5)؟ كيف يرتبط هذا الموقف، بشكل خاص، بالدليل على أنّ المرء سيفعل فاي، وبشكل خاص بالدليل المتحصَّل بشكل مستقل عن قراره فعل فاي؟ وكيف يبرز تمسّك المرء بأنه سيفعل فاي، إن كان سيبرز من الأساس، في تحقيق أنه سيفعل ذلك؟

أحد أسباب تأييد (م5) هو أنه يبدو صحيحاً على نحو واضح. إذ يبدو من الواضح، على سبيل المثال، أنه يمكن أن أُقرِّر القيام بالحملة الانتخابية فقط إذا تشبّثتُ بصحة أنني سأقوم بالحملة. وبتجاوز ذلك، فإنّ (م5) يمكن أن يبرز في تفسير بعض المعايير العقلانية الأخرى التي تحكم قرار فعل فاي. فعلى سبيل المثال، يبدو من المنطقي قبول أنّ أي تفسير معقول للتشبّث بالصحة سيفرض شرطاً من قبيل الآتي:

(م6) يمكن للمرء أن يتمسك عقلانياً بأنّ ع، ويتشبّث بأنّ صحة أنّ ع تستلزم أنه ليس صحيحاً أنّ ق، فقط إذا لم يتمسّك بأنّ ق.

يمكن استخدام (م5) و(م6) لتفسير لماذا لا يمكن للمرء عقلانياً أن يقرر فعل فاي ويقرر فعل ساي [Ψ] على حد سواء مع تشبّثه بأنّ صحة أنه سيفعل فاي تستلزم

ألا يكون صحيحاً أنه سيفعل ساي. فعلى سبيل المثال، يمكنهما تفسير لماذا لا يمكنني أن أقرّر بعقلانية القيام بالحملة وأقرّر أخذ إجازة طويلة، نظراً لأنني أعلم أنّ القيام بالحملة يمنعني من قضاء الإجازة، لأنه وفقاً لـ (م5)، أن يقرر المرء عقلانياً فعل فاي يستلزم أن يتمسّك عقلانياً أنه سيفعل فاي، وأن يقرر عقلانياً فعل ساي يستلزم أن يتمسّك عقلانياً أنه سيفعل ساي. لكن وفقاً لـ (م6)، لا يمكن للمرء أن يتشبّث عقلانياً بأنّ صحة أنه سيفعل فاي تستلزم أنه لن يفعل ساي وفي الوقت نفسه يتمسّك بأنه سيفعل فاي وبأنه سيفعل ساي. لذا، بالاقتران مع المبادئ التي تحكم التشبّث بالصحة عقلانياً، يمكن لـ (م5) أن يبرز في تفسير لماذا لا يمكن للمرء أن يقرر فعل الأمور التي يعتبرها متضاربة على نحو متبادل.

وبالمثل، يمكن لـ (م5) أن يبرز، بالاقتران مع المبادئ الأخرى التي تحكم التشبّث بالصحة عقلانياً، في اشتقاق نظير من (م2) ينطبق على قرار فعل فاي. أي، يمكن أن يدعم نظيراً لمبدأ كانط، الذي وفقاً له يتطلب التحديد العقلاني للغايات التمسّك بأنّ هذه الغايات يمكن بلوغها مبدئياً. من المعقول، أن يحكم (م7) التشبّث بصحة الأمور عقلانياً:

> (م7) يمكن للمرء أن يتمسّك عقلانياً بأنّ ع، ويتشبّث بأنّ صحة أنّ ع تستلزم صحة أنّ ق، فقط إذا تمسّك بأنّ ق.

وفقاً لـ (م7)، إذا تشبّث المرء بأنّ صحة أنّ ق هي شرط ضروري في فعله لـ فاي، فيمكنه عقلانياً التمسّك بأنه سيفعل فاي فقط إذا تمسّك بأنّ ق. لكن لدينا من (م5) أنه يمكن للمرء أن يقرر عقلانياً فعل فاي فقط إذا تمسّك عقلانياً أنه سيفعل فاي. لذا، في نفس الظروف، يمكنه أن يقرر عقلانياً فعل فاي فقط إذا تمسّك عقلانياً أنّ ق. وهكذا، يمكننا اشتقاق النظير التالي من (م2) لاتخاذ قرار فعل فاي:

> (م8) يمكن للمرء أن يقرر عقلانياً فعل فاي فقط إذا، فيما يتعلق بجميع

الشروط الفاعلة والبيئية التي يعتبرها ضرورية لصحة أنه سيفعل فاي، تشبّث عقلانياً بصحة أنّ هذه الشروط حاصلة.

افترض، على سبيل المثال، أنّ المرء يتمسّك بأنه من أجل حشد الناخبين، يجب أن يغادر المنزل بحلول الساعة 11 صباحاً. وافترض أنه يعرف أنّ الوقت قد تجاوز 11 صباحاً. في هذه الحالة، وفقاً لـ (م8)، إنّ ما يتشبّث بصحته يمنعه من أن يقرر الآن عقلانياً حشد الناخبين. أي أنّ العقل سيسمح له بأن يقرر حشد الناخبين فقط إذا كان هناك تغيير فيما عرفه عن ظروفه أو تشبّث بصحته عنها.

حتى هذه النقطة، ركزنا على قرار فعل فاي ولم نتكلّم مباشرة عن (م1). على أية حال، تنطبق اعتبارات مماثلة فيما يخص (م1)، على الافتراض المعقول بأنّ تحديد غاية ما يعادل على الأقل على نحو تقريبي اتخاذ قرار المحاولة. في كلتا الحالتين، هنالك حاجة لتفسير لماذا بعض أنماط القرار أو تحديد الغاية لن تكون معقولة، وتفسير ذلك يتطلب ربط القرار وتحديد الغاية بالالتزامات الإيجابية بشأن ما سيفعله أو يحاول فعله، وهكذا مع ما يمكن له فعله أو محاولة فعله .مجرّد غياب الالتزام بالاستحالة لن يدعم التفسيرات المطلوبة. ومع ذلك، على الرغم من أنّ اعتبارات مماثلة تنطبق على كل من القرار وتحديد غاية ما، إلا أنه هناك اختلافات مهمة أيضاً بين الحالتين. فبشكل خاص، يُعدّ (م1) أضعف من (م5) بطريقة تعني أنه لا يستبعد إمكانية تحديد غايات متضاربة عقلانياً. لأنه وفقاً لـ (م1)، يمكن للمرء أن يحدد عقلانياً غاية ما ويَحتمل أنه قد لا يتم بلوغها. نظراً إلى أنه من الممكن التمسّك عقلانياً بأنه من الممكن أنّ ع ومن الممكن أنّ ق، على الرغم من أنه لن يكون عقلانياً التمسّك بأنه من الممكن أنّ (ع و ق)، فإنّ المبدأ، لذلك، يفشل في استبعاد التحديد العقلاني للغايات المتضاربة. وهكذا، على سبيل المثال، يترك المجال مفتوحاً لأنني قد أُحدد قضاء الإجازة كغاية، وأُحدد القيام بالحملة كغاية؛ [أي] أنه يمنع فقط أن أُحدد كغاية قضاء الإجازة والقيام بالحملة (انظر، على سبيل المثال، Bratman 2009). هذه النتيجة ليست بحد ذاتها غير معقولة على نحو كبير. ومع ذلك، إذا أردنا الدفاع عن الادعاء القائل إنّ

العقلانية التامة لا تتسق مع تحديد غايات متضاربة، فيمكننا أن نفرضه كشرط، دون انتهاك (م1)، من خلال إضافة مبدأ التوحيد التالي المعقول ظاهرياً:

(م9) يمكن للمرء أن يحدد لنفسه عقلانياً مجموعة من الغايات، سيغما [Σ]، فقط إذا كان بإمكانه أن يحدد لنفسه عقلانياً كغاية ما اتحاد كل الغايات في سيغما.

وفق هذه الرؤية، سيكون عقلانياً على نحو غير تام الاحتفاظ بكل من غاية قضاء الإجازة وغاية القيام بالحملة. ولكي يكون عقلانياً على نحو تام، يجب أن أختار إحدى الغايات أو الأخرى.

إنّ القوة التفسيرية لـ (م1) و(م5) في ضمان الشروط العقلانية المختلفة التي تنطبق على قرار فاي وعلى تحديد غاية ما للمرء تمنحنا حتى الآن أسباباً لتأييد هذه المقدّمات. ومع ذلك، قد تُحبَط هذه الأسباب بأسباب لأجل التمسّك بأنّ التفكير العادي يسمح بإمكانية قرار فعل فاي عقلانياً في حين يفشل في التشبّث بصحة أنه سيفعل فاي. ويمكن أيضاً إحباطها بواسطة إخفاقنا في فهم التشبّث عقلانياً بصحة أنه سيفعل فاي على أساس قرار فعل فاي. لن أتناول هنا المصدر الأول المحتمل من المُحبِطات. (يناقش هولتون 2009 المُحبِطات من النوع الأول، لكن من منظور يتماهى فيه التشبّث بالصحة مع الاعتقاد.) ومع ذلك، من المهم قول شيء ما عن كيف يمكننا فهم التشبّث بصحة الأمور على أساس القرارات. لتحقيق هذا الهدف، أُقدِّم خطوطاً عريضة من تفسيرٍ لطبيعة قرار فعل فاي يتمتع بالموارد اللازمة لإضفاء الشفافية على الارتباط المفروض بين قرار فعل فاي والتشبّث بصحة أنه سيفعل فاي. تمّ تطوير هذا التفسير والدفاع عنه من لدن Matthew Soteriou (2013: 257-307). كما سوف نرى، له صلات مهمة بأفكار كانط حول هذا الموضوع.

ينبني تفسير سوتيريو لقرار فعل فاي على المناقشات السابقة للطرق التي يمكن أن يبرز من خلالها قرار المرء الآن فعل فاي في التفكّر والفعل المستقبليين، خاصة المناقشات التي أجراها Michael Bratman (1987; 1999; 2006)، و David Velleman (1989; 2000). بشكل حاسم، عندما يقرر المرء فعل فاي، فإنّ تفكّره العملي

الإضافي سيحدث تحت قيد أنه سيفعل فاي. وهكذا، قرار فعل فاي هو طريقة للإجابة، لأسباب عملية، عن سؤال، ماذا سيفعل؟ على سبيل المثال، في التفكّر بشأن ما الأمور الأخرى التي يجب فعلها، فإنه لن يتناول، دون مراجعة أو نسيان قراره فعل فاي، قرار فعل أمور تتضارب مع فعله لـ فاي.

كما ناقشنا سابقاً، هناك أسباب وجيهة للاعتقاد بأنّ تفكّر المرء بشأن الأنشطة المستقبلية على أساس أنه قرّر فعل فاي يجب تفسيره من خلال اللجوء إلى تشبّثه بصحة أنه، على أساس قراره، سيفعل فاي. سيكون هذا متسقاً مع الرؤية، التي دافع عنها فيلمان، القائلة إنّ قرار فعل فاي هو مسألة تشكيل الاعتقاد بأنه سيفعل فاي. ومع ذلك، كما يُشير سوتيريو، هناك أسباب وجيهة للاعتقاد بذلك، على عكس الحالات النموذجية من الاعتقاد، حيث يكون الشخص قد قرّر فعل فاي،

> إنّ القيد المتمثل في التعامل مع قضية أنه سيفعل فاي على أنها صحيحة هو قيد على تخطيط الشخص الذي يعتبره **مفروضاً-ذاتياً**. (Soteriou 2013: 287)

يفسِّر سوتيريو، متابعاً (Velleman (2000: 32-55، الطريقة التي سيَعتبِر فيها الشخص قراره مسألة فرْضه قيوداً على تفكّره الخاص به بالاحتكام إلى الغياب الظاهري لأي مصدر خارجي لهذه القيود:

> إنّ قبول صدق القضية ذات الصلة ليس أمراً يأخذه الفاعل بوصفه مؤسساً على دليل يمتلكه، بقدر ما يعتبر نفسه مؤهلاً إبستمياً، بالنظر إلى دليله، لإصدار قرارات بديلة، ومن هنا، يحدِّد أي افتراض من بين عدد من الافتراضات الأخرى غير المتسقة حول ما سيفعله. لذا، عندما يقرر الفاعل فعل فاي، ومن ثم يخطط لاحقاً بناءً على افتراض أنه سيفعل فاي، فهو يفترض شيئاً ما عن مستقبله على أساس الأدلة التي تسمح له في الوقت نفسه، **من وجهة نظره الخاصة به**، افتراض شيء ما عن مستقبله يتعارض معه. لاحِظ أنه حتى بعد أن يقرر فعل فاي لا يزال يعتبر نفسه مؤهلاً إبستمياً، بالنظر إلى أدلته، لإصدار قرار بديل، وبذلك يفترض شيئاً آخر عن مستقبله. (Soteriou 2013: 287)

إلى الحد الذي تكون فيه القيود المفروضة على التفكّر العملي للمرء في قراره فعل فاي مفروضة-ذاتياً، فإنها مماثلة للقيود التي يفرضها المرء على تفكيره النظري من خلال افتراض شيء ما على سبيل الجدل. يستثمر سوتيريو هذه المقارنة لأجل إلقاء الضوء على اقتراحه حول طبيعة قرار فعل فاي:

> عندما تفترض أنّ ع على سبيل الجدل، فأنت تُعامِل ع على أنها صحيحة، أنت تُعامِل هذا القيد وتعتبره بناءً على تفكيرك أنه مفروض-ذاتياً، وجزءاً مما ينطوي عليه معاملة القيد بوصفه مفروضاً-ذاتياً هو معاملتك الافتراض بوصفه افتراضاً يجب إنفاذه ـ على سبيل المثال، بحكم مشروط صريح خارج نطاق الافتراض. وبالمثل، عندما تكون قد قررت فعل فاي، فأنت تخطِّط بناء على افتراض أنك ستفعل فاي، وتُعامل هذا القيد وتعتبره بناءً على تخطيطك مفروضاً-ذاتياً. أيضاً، أودُّ أن أقترح، إنّ جزءاً مما هو مضمَّن في معاملة القيد بوصفه مفروضاً-ذاتياً هو معاملتك الافتراض بوصفه افتراضاً يجب إنفاذه. ومع ذلك، في حالة تخطيطك للافتراض...أنت تُعامِل الافتراض بوصفه افتراضاً يجب إنفاذه من خلال أداء الفعل الذي يجعل الافتراض صحيحاً. (Soteriou 2013: 288)

إنّ قرار فعل فاي هو مسألة فرض قيد محدد على نشاط المرء وتفكّره العملي المستقبليين. إنه مسألة فرض على نشاط المرء وتفكّره قيد التشبّث بأنه سيحقِّق صحة فعله لـ فاي، وبالتالي، سيفعل فاي. عند معاملة القيد بوصفه مفروضاً-ذاتياً، نعتبر تشبّثنا بالصحة مقيِّداً لنا فقط من خلال استعدادنا المستمر للبقاء مقيدين على هذا النحو. في قرار القيام بالحملة، أتشبّث بصحة أنني سأقوم بالحملة، وأُعامِل ذلك كقيد على التفكّر العملي الإضافي. لكنني أُعامِله كقيد مفروض-ذاتياً، وبالتالي، بوصفه لا يبرز في تفكّري العملي إلا بقدر ما أبقى ملتزماً بالقيام بالحملة. وهكذا، في قرار فعل فاي، يُقيَّد المرء باستعداده الخاص به، وليس بدليله. وبذلك، إنّ تفسير سوتيريو لقوة القرار يتناسب مع تصوّر كانط للإرادة المستقلة، الذي بموجبه ترقى استقلالية إرادة الشخص إلى كونها

> إرادة حرة التي، وفقاً لقوانينها العالمية، يجب أن تكون قادرة بالضرورة في الوقت نفسه على **الموافقة** على ما يجب أن **تُخضع** نفسها له. (Kant 1788: 5132)

إنّ قرار فعل فاي هو مسألة فرض على التفكّر العملي للمرء قيد أنه سيفعل فاي. وبالمثل، لكن بشكل أكثر عمومية، تحديد غاية ما هو بمثابة فرض على التفكّر العملي للمرء قيد أنه سيسعى إلى بلوغ تلك الغاية. وهكذا، نكون قد قدّمنا تفسيراً واضحاً عن لماذا، وكيف، يمكن أن يكون المبدأ (م1) صحيحاً.

5. الإيمان والدليل

يُضفي تفسير سوتيريو لقرار فعل فاي شفافية على الصلة المميزة في (م5) بين قرار فعل فاي والتشبّث بصحة أنه سيفعل فاي. إنّ الصورة هي تلك التي، قبل أن يقرر ما يجب فعله، يواجِه المرء مجموعة من الأدلة حول قدراته في هذه الظروف. يواجِه المرء أدلة على أنّ هناك بعض الأمور التي لا يمكنه فعلها، وبالتالي، هناك بعض الأمور التي لن يفعلها. إذا كان المرء مدرِكاً لهذه الأدلة، فلا يمكنه أن يقرر عقلانياً فعل تلك الأمور. وهكذا، لدي أدلة على أنني لا أستطيع الوصول إلى القاعة في الوقت المناسب للتحدث مع الناخبين، وبالتالي، لا يمكنني أن أقرر عقلانياً الوصول إلى القاعة في الوقت المناسب. يواجِه المرء أيضاً أدلة على أنّ هناك بعض الأمور التي يمكنه فعلها. وعادة، ما يأتي المرء بمجموعة من الأمور التي يمكنه فعلها، لكنّ أدلته تفشل في تحديد الأمور التي سيفعلها من بينها. إلى هذا الحد، فإنّ الأمر متروك للمرء أيّ هذه الأمور، إن وجدت، يقرر فعلها. وهكذا، فأنا أمتلك أدلة على أنني أستطيع أن أستفتي أيّاً من المنازل الموجودة في هذا الشارع والأمر متروك لي أيّ المنزل أُقرّر أن أستفتي ساكنيه. لذلك، يعتبر المرء نفسه حراً، فيما يتعلق بفعل أي فاي في ذلك النطاق، ليقرر فعل فاي أم لا. وعلى الرغم من أنه يُعامِل قرار فعل فاي بوصفه قيداً على تفكّره العملي المستقبلي، إلا أنه يرى ذلك القيد بوصفه قيداً مفروضاً-ذاتياً، وبالتالي، كقيد لن

يحترمه إلا إلى الحد الذي يبقى فيه مستعداً للالتزام به. لذا، لا يُعامل المرء قرار فعل فاي بوصفه يؤثر على موقفه الدليلي، من خلال وضع عدم فعله فاي خارج نطاق الأفعال التي يكون في وضع يمكِّنه من القيام بها. وهكذا، إنّ قرار المرء فعل فاي لا يُعامَل كتعهد اكتتابي لاعتقاد نظري عادي بأنه سيفعل فاي.

هناك أمور يمتلك المرء أدلة على أنه لا يمكنه فعلها. فلا يسعه أن يقرر فعل هذه الأمور. وهناك أمور يمتلك المرء أدلة على أنه يمكنه فعلها. فيسعه أن يقرر فعل تلك الأمور. لأجل تقدير تقريبي أولي جيد، تكفي أسباب الاعتقاد كأسباب للتشبّث بصحة الأمور. وبالنظر إلى قيودنا الإبستمية، فمن المحتمل أيضاً أن تكون هناك أمور يفتقر المرء إلى أدلة بشأنها في كلتا الحالتين: مسارات الفعل المحتملة التي يفتقر المرء فيها إلى الدليل على أنه لا يمكنه أن يُتمها وكذلك يفتقر إلى الأدلة على أنه يمكنه أن يتمّها. فعلى سبيل المثال، أنا أفتقر إلى الأدلة على أنني أستطيع التحدث بصوت عالٍ بما يكفي لسماع صوتي في الخلف، وكذلك إلى الأدلة على أنني لا أستطيع ذلك. عندما يقع فعل المرء لـ فاي ضمن منطقة الظل الناقص هذه، هل من الممكن أن يقرر عقلانياً فعل فاي، حيث سيكون ذلك مسألة عن تشبّثه بصحة أنه سيفعل فاي عن طريق افتراض ما مخطَّط له؟ السؤال هو ما إذا كانت أسباب الاعتقاد ليست كافية فقط للتشبّث بالصحة، بل ضرورية أيضاً.

كانت الطريقة التي تعاملنا فيها سابقاً مع هذا النوع من الأسئلة من خلال اتباع مسار التفكير التالي. إنّ ما يحدِّد ما سيفعله المرء هو مزيج مما لديه القدرة على فعله، في ضوء ظروفه، وكيف سيستفيد من تلك القدرة. إنّ ما يمتلك المرء القدرة على فعله، في ضوء ظروفه، لا يعود إليه. لكنّ الأمر متروك له كيف سيستفيد من تلك القدرة. وبذلك، فإنّ تكوين رؤية معقولة عما سيفعله المرء يتطلب تكوين رؤية معقولة عن كل من قدرته على التصرّف، في ضوء ظروفه، وكيف سيستفيد من تلك القدرة. عند إصدار قرار فعل فاي، وبالتالي، في فرضه قيد على تفكّره العملي، يجب أن يهدف إلى تشكيل رؤية معقولة عمّا سيفعل. يهدف المرء إلى بناء رؤية ما قائمة على مزيج من عاملين: الأول، معلومات عن قدرته على

التصرّف، في ضوء ظروفه؛ والثاني، التزامه المستمر بالتصرّف بطريقة معينة لأجل إنفاذ الافتراضات التي تُشكِّل رؤيته عمّا سيفعله. وبذلك، قد يتبين أنّ رؤيته الآن عما سيفعله في المستقبل خاطئة بناءً على أحد السببين: قد يكون مخطئاً بشأن ما كان لديه من القدرة على الفعل، في ضوء ظروفه؛ وقد يفقد التزامه بالتصرّف، من خلال التوقف عن فرض على نفسه قيد السعي إلى إنفاذ افتراضه الأولي بشأن كيف سيتصرف، إما من خلال تغيير فكره، أو من خلال عدم تذكّر ما قرَّر فعله. أي أنه قد يتبيّن أنّ المرء مخطئ بشأن الشروط البيئية أو الفاعلة.

الآن، إذا كان مدى الفضاء الذي يحق للمرء فيه أن يفرض قيوداً بِحُرية على تفكّراته العملية الخاصة به محدَّداً بواسطة ما يستطيع المرء أن يحقق صحته بِحُرية، فإنّ ذلك الفضاء يحدَّد، بدوره، بواسطة الحقائق حول قدرة المرء، في ضوء ظروفه. نظراً إلى أنّ المرء ليس في وضع يستطيع فيه أن يحدِّد بِحُرية حقائق حول قدرته على التصرّف، فهو لا يستطيع أن يفرض بِحُرية قيوداً على تفكّره العملي الخاص به ترقى إلى التشبّث بصحة قضايا محددة حول تلك القدرة. بدلاً من ذلك، بقدر ما كان قرار المرء فعل فاي يتضمن تشبّثه بصحة أمور معينة بشأن قدرته على التصرّف، فإنّ تشبّث المرء بصحة تلك الأمور سيكون له نفس وضع الاعتقادات الأخرى حول الأمور الخارجة عن سيطرته الفاعلة، وبالتالي، سيكون خاضعاً لأي مطالب دليلية تخضع لها هذه الاعتقادات. (كانت هذه وظيفة (م3) في الحجة التي وضحناها في القسم الثالث.) لكن من المنطقي أن تكون الاعتقادات العادية حول الأمور الخارجة عن سيطرة المرء الفاعلة معقولة فقط إذا امتلكَ أدلة إيجابية. هذا يعني، أنه من المنطقي ألا يستطيع المرء أن يعتقد على نحو معقول أنّ ع عندما يفتقر فحسب إلى الأدلة على أنه ليس الأمر أنّ ع. بدلاً من ذلك، من المنطقي في تلك الحالة أن يكون واجباً على المرء حجب الاعتقاد. (كانت هذه وظيفة (م4) في الحجة الموضّحة في القسم الثالث.) وهكذا، في الحالات التي يتضمن فيها قرار المرء فعل فاي تشبّثه بصحة الأمور حول الأنشطة المرتقبة للفاعلين الآخرين، فإنه سيحتاج إلى أدلة على أنّ هذه الأنشطة ستكون آتية ــ أدلة تتعلق باستعداد أولئك

الفاعلين وكفاءتهم. وفي الحالات التي يفتقر فيها المرء إلى مثل هذه الأدلة، فيجب أن يحجب الاعتقاد، وبالتالي، يجب ألا يتشبّث بصحة أنّ الأنشطة المطلوبة من الآخرين ستكون آتية.

نحن الآن في وضع يسمح لنا برؤية ما الخطأ في مسار التفكير هذا. إنه يفترض مسبقاً أنّ التشبّث بصحة الأمور لأغراض عملية يعني النمذجة على غرار التشبّث بصحة الأمور لأغراض نظرية. أي أنه يفترض مسبقاً أنّ المطالب القائمة على الاعتقاد النظري، الناشئة من وظائفه وأهدافه المحددة، تنطبق على نحو مساوٍ على التشبّث بصحة الأمور لأغراض عملية. ومع ذلك، فإنّ منظورنا الإبستمولوجي بشأن ما نتشبّث بصحته لأغراض عملية يختلف تماماً عن منظورنا بشأن ما نتشبّث بصحته لأغراض نظرية. وهكذا، يحقّ لنا التشبّث بصحة الأمور لأغراض عملية على أساس ما نعتبره قراراً حرّاً، وبالتالي، قراراً نعتبره، وفقاً لأدلتنا، ربما فشلنا في اتخاذه. حتى بعد اتخاذ القرار، وبالتالي، بعد أن توصلنا إلى التشبّث بصحة شيء ما لأغراض عملية، لا نعتبر أنفسنا قد قدَّمت أسباباً لاعتقادٍ نظريٍ ما حول ما سنفعله. لأنّ اعتقاداتنا النظرية توفّر قيوداً على ما يمكننا بعد ذلك أن نقرر فعله، وبالتالي إذا كانت اعتقاداتنا النظرية غير متسقة مع صحة أننا سنفعل فاي، فإنه ما لم تتغير اعتقاداتنا النظرية، لا يمكننا أن نقرر فعل فاي. إذا تطلّب قرار فعل فاي تشكيل اعتقاد نظري مؤدّاه أنه سيفعل فاي، فإنه بعد قرار فعل فاي لن نكون قادرين على إلغاء هذا القرار، دون التخلّي عن الاعتقاد الذي يكون مدعوماً بالأدلة. لذا، بقدر ما كان يمتلك المرء تصوراً عن الاعتقاد محكوماً بالأدلة، فإنه يمتلك سبباً لعدم خلط التشبّث بصحة الأمور لأسباب عملية مع التشبّث بصحة الأمور لأسباب نظرية. وهكذا، يجب رفض على الأقل أحد مباني (م3) و(م4) في الحجة الموضّحة في القسم الثالث.

يُشير كانط إلى الفرق بين التشبّث بصحة الأمور لأغراض عملية والتشبّث لصحة الأمور لأغراض نظرية ــ أو تأملية ــ في الفقرة التالية:

> لذا، في ربط العقل التأملي المحض مع العقل العملي المحض لأجل معرفة واحدة، يكون لهذا الأخير الأسبقية... لأنه، بدون هذه التبعية، سينشأ تضارب للعقل مع نفسه، لإنه إذا وضعا جنباً إلى جنب (منسّقينِ) فحسب، فإنّ الأول سيُغلق حدوده على نفسه بشكل صارم ولا يقبل أي شيء في ميدانه من الأخير، في حين سيبسط الأخير حدوده فوق كل شيء، وعند اقتضاء حاجته، سيسعى إلى تضمين الأول فيه. (Kant 1788: 5: 121)

إنّ تفكير كانط هنا هو على النحو التالي. افترض أنّ التشبّث بصحة الأمور لأغراض عملية والتشبّث بصحة الأمور لأغراض نظرية أسسا نوعاً معرفياً واحداً. في هذه الحالة، سنكون عرضة لمواجهة مرشحات يتنازع العقل النظري والعملي بالنسبة إلى التشبّث بصحتها. قد تكون هذه مرشّحات للتشبّث بصحتها بحيث يطلب العقل النظري منا ألا نتشبّث بصحتها ـ لأننا نفتقر إلى الدليل المناسب على التشبّث بصحتها ـ في حين يطلب العقل العملي منا التشبّث بصحتها ـ لأنّ أهدافه تتطلب تحديد غاية ما تعتمد على التشبّث بصحتها. يتمثل اقتراح كانط لتجنّب هذا النوع من النزاعات التي لا يمكن حلها بخلاف ذلك في تمييز التشبّث بصحة الأمور لأغراض عملية عن التشبّث بصحة الأمور لأغراض نظرية. في سياق الدفاع عن الإيمان الأخلاقي على وجه التحديد، يحدد كانط هذا الفرق على النحو التالي:

> ما يرجع إلى الواجب هنا هو فقط السعي إلى إنتاج الخير الأسمى وتعزيزه في العالم، الذي يمكن افتراض إمكانيته أيضاً، لكنّ عقلنا لا يجد ذلك ممكناً إلا بافتراض مسبق لفهم أسمى يكون افتراض وجوده مرتبطاً أيضاً بوعينا بواجبنا، على الرغم من أنّ هذا الافتراض نفسه يعود إلى العقل النظري؛ فإنه فيما يخصّ العقل النظري وحده، بوصفه أساساً للتفسير، يمكن تسميته **فرضية**؛ لكن فيما يتعلق بإمكانية فهم موضوع ما معطى لنا من القانون الأخلاقي (الخير الأسمى)، وبالتالي فيما يتعلق بحاجةٍ لأغراض عملية، يمكن أن يُسمى **إيماناً**، وفي الواقع، **إيماناً عقلياً محضاً**، لأنّ العقل المحض وحده (سواء كان بحسب استعماله النظري أو العملي) هو المصدر الذي ينبع منه. (Kant 1788 5: 126)

يقترح كانط أنّ ما نتشبّث بصحته لأغراض عملية هو أن يُنظر إليه، من منظور نظري بحت، على أنه مجرّد فرضية ما. يسمح هذا بإمكانية فصل مثل هذا التشبّث بالصحة عن شرط الدعم الدليلي الإيجابي في حين، في الوقت نفسه، يترك المجال مفتوحاً بحيث إنه من غير الممكن عقلانياً التشبّث بصحة شيء ما أمام الدليل الذي لا يكون صحيحاً. لأنه من الممكن أن يحق للمرء عقلانياً قبول الفرضيات في حالة غياب الدليل الإيجابي على أنها صحيحة؛ لكنه يجب أن يكون مستعداً لرفضها أمام الدليل على أنها غير صحيحة. وقد رأينا أنّ قرار فعل فاي، أو تحديد غ بوصفها غاية المرء، وبالتالي التشبّث لأغراض عملية بصحة أنه سيفعل فاي، أو يسعى إلى تحقيق غ، تخضع [جميعها] لنمط مماثل من الشروط. (يناقش كانط سيطرة الفرضيات العقلانية في 1781/1787: A769/B797-A782/B810. للاطلاع على مناقشة مفيدة حول رؤى كانط عن طبيعة التشبّث بالصحة بشكل عام، انظر Chignell 2007 & Stevenson 2003).

عادةً ما نعتقد أنه من الممكن عقلانياً على نحو تام أن نقرر فعل فاي في ظل غياب الدليل على أننا سنفعل فاي، وبالتالي يمكننا تحديد غاية ما في حالة غياب الدليل على أنّ الغاية يمكن بلوغها مبدئياً. فعلى سبيل المثال، نتمسّك بأنه يمكنني أن أقرر بعقلانية التحدّث بصوت عالٍ بما يكفي لكي أكون مسموعاً في الخلف في ظل غياب الدليل على أنه سيتم سماعي أو لن يتم سماعي. وهكذا، فإننا نرفض الجمع بين مباني (م3) و(م4) في الحجة الموضّحة في القسم الثالث. لقد استندت إلى عمل سوتيريو وكانط من أجل تقديم منظور نظري عن القرار ــ وبشكل أعم، عن التشبّث بصحة الأمور لأغراض عملية ــ وهذا يدعم وجهة نظرنا العادية. عندما يقرر المرء فعل فاي، فإنه يتشبّث بصحة أنه سيفعل فاي. إذا أدرك المرء أنه لن يفعل فاي إلا إذا عند حصول شروط بيئية معينة، فإن التمسّك عقلانياً بأنه سيفعل فاي يتطلب التمسّك بأنّ تلك الشروط البيئية تحصل بالفعل. وبالمثل، عندما يختار المرء غاية ما، فإنه يتشبّث بصحة أنه سيسعى إلى بلوغ تلك الغاية، وبالتالي، فإن الغاية يمكن بلوغها مبدئياً. إذا أدرك المرء أنّ غاية ما لا يمكن بلوغها إلا إذا تمّ الحصول على شروط بيئية معينة، فإن تمسّكه عقلانياً بأنّ الغاية ممكنة البلوغ يتطلب أن يتمسّك بأنّ تلك الشروط البيئية تحصل بالفعل. وهكذا، على وجه الخصوص،

في الحالات التي يعرف فيها المرء أنّ إمكانية بلوغ غايته تعتمد على أنشطة الفاعلين الآخرين، يجب أن يتشبّث بصحة أن تلك الأنشطة ستكون آتية. ومع ذلك، فإنّ التشبّث بصحة الأمور لأغراض عملية يختلف في طبيعته عن التشبّث بصحة الأمور لأغراض نظرية، وبالتالي فهو يخضع لشروط مختلفة. تفسح الاختلافات مجالاً للتشبّث عقلانياً لأغراض عملية بصحة الأمور التي لا يستطيع المرء أن يتشبّث عقلانيًا بصحتها لأغراض نظرية. لذا، فإنّ هذه الاختلافات تفسح المجال لإمكانية التشبّث عقلانياً بصحة أنّ أنشطة الفاعلين الآخرين، التي يعتمد عليها بلوغ المرء غاية ما بنجاح، ستكون آتية في ظل غياب الدليل على أنّ تلك الأنشطة ستكون آتية. فعلى سبيل المثال، يمكن أن يكون لدي أسباب عملية للتشبّث بصحة أنّ الآخرين سيقومون بالحملة الانتخابية لأجلي في حالة غياب الدليل على أنهم سيفعلون ذلك، ما دمتُ أفتقر إلى دليل على أنهم لن يفعلوا ذلك.

في نهاية القسم الثالث، اقترحتُ أنّ الدفاع الكامل عن رؤيتنا العادية سيتطلب ردًا على ادعاء أنّ التشبّث بالصحة يحكمه الهدف التأسيسي المتمثل بالتشبّث بصحة ما هو صحيح فقط. نحن الآن في وضع يسمح لنا برؤية أنّ مثل هذا الردّ يجب أن يتضمن تفسيرًا بديلاً للأهداف التأسيسية لتحديد الغايات، وبالتالي، للتشبّث بصحة الأمور لأغراض عملية. ومع ذلك، فقد تشكّلت مناقشتنا، منذ البداية، من خلال مثل هذا التفسير فحسب. لأنّ تفسير كانط للعقل العملي هو تفسير يكون بموجبه هدفه التأسيسي هدفًا أخلاقيًا: بلوغ الخير الأسمى.

تفرض غايتنا الأخلاقية النهائية، الخير الأسمى، علينا حاجة إلى أن نحدد لأنفسنا غايات وسيطة، ما نعتبره وسيلة لبلوغ غايتنا النهائية. تعني قيودنا العملية والنظرية أنّ الغايات الوسيطة التي حددناها معرّضة لعدم الاستقرار. فعلى سبيل المثال، إنّ تصورنا لغايتنا النهائية محدود بحيث يترك أسئلة مختلفة مفتوحة بشأن المسافة بين ما هو مُلزِم أخلاقيًا بالنسبة لنا وما هو غير مسموح به أخلاقياً بالنسبة لنا. إنه يترك بعض الأسئلة مفتوحة حول الحدود الدقيقة للمسافة. إضافة على ما سبق، إنه يترك أسئلة مفتوحة حول المسار الأمثل لنا خلالها. وهكذا، فيما يتعلق

بأي غاية وسيطة حددناها، قد يتبين أنه بين تحديد الغاية وبلوغها سنتوقف عن تقييد أنفسنا من خلال التشبّث بصحة أننا سنسعى إلى تلك الغاية. فعلى سبيل المثال، ربما قررتُ الترشّح للانتخابات لأنني اعتبرت أنّ الفوز في الانتخابات سيكون الوسيلة المثلى لمناصرة الغايات الأخلاقية. عند إدراك أنّ عدم ترشّحي سيدعم طريقًا أكثر فاعلية لبلوغ تلك الغايات، فقد أتخلّص من القيد المفروض على الذات المتمثل في التشبّث بصحة أنني سأترشّح. علاوة على ذلك، بقدر ما نحن محدودون، قد ننسى ببساطة بعضًا من الغايات التي حددناها. لذا، من منظور عملي واسع، إنّ غاياتنا عرضة لقدر معين من عدم الاستقرار.

تعني قيودنا الإبستمية أنّ غاياتنا الوسيطة معرّضة لطبقة إضافية من عدم الاستقرار. لأننا غالبًا ما نحتاج إلى تحديد غايات وسيطة لا نعرف أنها ممكنة البلوغ. وفيما يخصّ الغايات الوسيطة هاته، قد يتبين أنه بين تحديد الغاية وبلوغها، نكتسب دليلاً على أنّ الغاية غير ممكنة البلوغ مبدئياً. إذا كنا سنحصل على مثل هذا الدليل، فسنكون مطالبين بالتوقف عن التشبّث بصحة أننا سنسعى إلى تلك الغاية. قد أكتشف، على سبيل المثال، أنه من المستحيل بالنسبة إليّ الآن الفوز في الانتخابات. إذا حددنا فقط تلك الغايات التي عرفنا أنها ممكنة البلوغ مبدئياً، فإن سعينا نحو تلك الغايات سيكون إلى هذا الحد أكثر استقرارًا، ومن المرجح أن نبلغ تلك الغايات. لكنّ تحقيق الاستقرار واحتمالية النجاح سيكون لهما ثمن: سنكون مقيدين باختيار الغايات التي عرفنا أنها ممكنة البلوغ. إذا كان هدفنا الأساسي هو النجاح في بلوغ أي غاية نحددها، فإن مكاسب احتمالية النجاح ستكون مفضَّلة. قد يكون الأمر كذلك، على سبيل المثال، إذا كان هدفنا الأساسي في تحديد الغايات هو نَيل معرفة عمّا سنفعله. ومع ذلك، بقدر ما تتجاوز أهدافنا العملية النهائية النجاح في أي شيء نقرر السعي إليه، فإن التزامنا بهذه الأهداف قد يفوق اهتمامنا بالحصول على ضمانات مسبقة عن الاستقرار والنجاح. وهكذا، فإن أسبابي للسعي إلى الفوز في الانتخابات قد تتفوق على رغبتي في تجنب عدم اليقين بشأن مستقبلي.

إذا عرف المرء الآن أنّ نتيجة معينة ستكون آتية في المستقبل، فسيكون في وضع يمكّنه من الاعتماد على نحو مطمئن على تلك النتيجة. فعلى وجه الخصوص، سيكون في وضع يسمح له بأن يكون مطمئناً من أنه لن يصادف لاحقًا دليلًا حاسمًا على أنّ النتيجة لن تحدث. وبشكل عام، سيكون في وضع يسمح له بأن يكون مطمئناً من أنّ وجهة نظره الحالية حول المستقبل لا تحتاج إلى إزاحتها لأسباب أصيلة. قد أكون في هذا الموقف إذا علمت أنّ الانتخابات تم تزويرها لصالحي. قد يفقد المرء وجهة نظره بطرق أخرى ــ على سبيل المثال، من خلال فقدان الاطمئنان أمام مجرد دليل مضاد ظاهري، أو ببساطة عن طريق النسيان. لكن لن يُجبَر المرء على التخلص منها بواسطة العقل وحده. على الرغم من أننا نفتقر عادةً إلى مثل هذا الضمان فيما يتعلق بما نقرر فعله أو السعي لأجله، فإنّ كانط يرى أنّ هذا الضمان متاح فيما يتعلق بالخير الأسمى. لأنه وفقًا لكانط، لا ينطبق عليه ولا واحد من المصدرين المحتملين لعدم الاستقرار في غاياتنا. ليس هناك مصدر عملي لعدم الاستقرار، إذ لا يمكن أن تكون هناك أسباب عملية أصيلة للتخلي عن غاية تحقيق الخير الأسمى. وليس هناك مصدر نظري، لأنه لا يمكن أن يكون هناك دليل أصيل على أنّ الخير الأسمى لا يمكن بلوغه. وهكذا، يمكن للمرء أن يكون على الأقل مطمئناً في التمسك بأنّ الخير الأسمى يمكن بلوغه كما لو كان قد علم أنه يمكن بلوغه. وبذلك، فإنّ التشبّث لأغراض عملية بصحة أنّ الخير الأسمى يمكن بلوغه مستقر وآمن على نحو مميز. ومع ذلك، فإن هذا لا يشير إلى أنّ التشبّث بصحة الأمور لأغراض عملية في الحالات الأكثر اعتيادية هو أمر غير معقول. بل يشير فقط إلى أنّ معقولية التشبّث بصحة الأمور لأغراض عملية في الحالات الأكثر اعتيادية يعتمد على كوننا حساسين بشكل مناسب لاحتمال عدم الاستقرار وعدم الأمن عند القيام بذلك.

دعونا نعود إلى الأسئلة الثلاثة التي أثيرت في القسم الثاني. الجواب عن (س1) هو أنّ تحديد غاية ما عقلانياً يتطلب التشّبث بصحة أنّ الغاية ممكنة البلوغ مبدئياً. يتفوق هذا المطلب على المتطلبات الأضعف نظرًا لقدرته الفائقة على تفسير

القيود المفروضة على التجميع العقلاني لتحديد الغايات. والجواب عن (س2) هو أنّ موقف التشبّث بالصحة المطلوب ليس شكلاً نموذجيًا من الاعتقاد. والجواب عن (س3) هو أنّ التشبّث بالصحة يمكن تأسيسه عمليًا وليس دليلياً. عادة ما يكون التشبّث بالصحة خاضعاً على نحو محتمل للإحباط العملي أو الدليلي، وبالتالي يفتقر إلى استقرار المعرفة. صُمِّمَت مطالب كانط الأكثر إلحاحًا عن الإيمان ـ والتي وفقًا لها يتم دعمه من خلال المطالب الأخلاقية المطلقة ويكون غير متأثر بعدم التأكيد الدليلي ـ لمواءمة الإيمان مع المعرفة؛ لا يوجد سبب لتوقع الحصول على هذه المواءمة فيما يتعلق بأشكال الثقة اليومية.

6. الختام: الإيمان والثقة

وفقًا لكانط، يمكن أن تكون هناك أسس عملية لقرار التصرّف، وبالتالي لفرض على أنفسنا قيد التشبّث بصحة أننا سنتصرّف على هذا النحو. ويمكن أن تكون هناك أسباب عملية لتحديد الغايات، وبالتالي لفرض على أنفسنا قيد التشبّث بصحة أنّ تلك الغايات يمكن بلوغها. كان هدفي هو إفساح المجال لرؤية كانط المعقولة من ناحية أخرى من خلال فصل هذه الرؤية عن بعض الرؤى القريبة المشكوك فيها. وهكذا، فقد بيّنت أنّ مثل هذا الرؤية لا يجب أن تسمح بأنه يمكن للمرء أن يقرر عقلانياً فعل أمور، أو السعي لأجل أمور، يعلم أنه لا يمكن بلوغها. وقد بيّنت أنّ هذه الرؤية لا يجب أن تلتزم بفكرة أنّ الأسباب العملية يمكن أن توفر أسسًا للاعتقاد. وفي ضوء فعل ذلك، لجأتُ إلى تفسير كانط المحدد للهدف التأسيسي المتمثل في التشبّث بصحة الأمور لأغراض عملية، والذي بموجبه يكون هذا الهدف هو بلوغ الخير الأسمى. ومع ذلك، يمكن تحقيق نفس النتيجة إذا ثبُتَ، على نحو أدنى، أنّ الهدف التأسيسي المتمثل في التشبّث بصحة الأمور لأغراض عملية يختلف عن الهدف التأسيسي للاعتقاد. (بشكل مستقل، لا داعي للالتزام بادعاء أنه يمكن للمرء أن يقرر الاعتقاد بأشياء، لأنه لا داعي لأن يكون هناك التزام بالتفكير في ذلك، ببساطة لأنّ قرار فعل فاي يستلزم التشبّث بصحة أنه

سيفعل فاي، يترتب على ذلك أنّ قرار فعل فاي يستلزم **قرار** التشبّث بصحة أنه سيفعل فاي. لذا، حتى لو استلزمَ قرار فعل فاي لأسس عملية الاعتقاد بأنه سيفعل فاي لأسس عملية، لا يجب أن يستلزم بالإضافة إلى **قرار** الاعتقاد أنه سيفعل فاي لأسس عملية.)

مع وجود هذه الموارد في متناول اليد، دعونا نرجع إلى السؤال المتعلق بالثقة الذي بدأنا به. هل يمكن أن يكون من المعقول من الأساس الوثوق بأشخاص آخرين، أو الاعتماد عليهم، دون دليل على جدارتهم بالثقة أو على جدارتهم بالاعتماد، بالنظر إلى أنّ الوثوق بهم يتطلب التشبّث بصحة أنهم سيفعلون ما وُثِقَ بهم كي يفعلوه؟ الإجابة التي لدينا على هذه النقطة مشروطة: نعم، بشرط، أولاً، أنه لا يوجد الكثير من الأدلة على أنهم غير جديرين بالثقة أو غير جديرين بالاعتماد، وثانيًا، أنّ هناك أسبابًا عملية أصيلة للوثوق بهم أو الاعتماد عليهم. على أية حال، يبدو واضحًا أننا نواجه باستمرار أسبابًا عملية أصيلة للثقة بالآخرين. أي أنه يبدو من الواضح أننا نواجه باستمرار غايات قيّمة يعتمد بلوغها على الآخرين. وبشكل نموذجي، إنّ موقفنا، على الأقل، هو موقف يفتقر إلى الدليل على جدارة الآخرين بالثقة أو جدارتهم بالاعتماد، بدلاً من أن يمتلك دليلاً على عدم جدارتهم بالثقة أو عدم جدارتهم بالاعتماد. من المنطقي إذن أنه قد يكون من المعقول أحيانًا الوثوق بأشخاص آخرين، أو الاعتماد عليهم، في حالة عدم وجود دليل على جدارتهم بالثقة أو جدارتهم بالاعتماد.

تفسح هذه الإجابة مجالاً لجعل الثقة معقولة أحياناً بطرق أخرى ـ على سبيل المثال، من خلال الحصول على أسس دليلية للتشبّث بصحة (في هذه الحالة، على نحو منطقي، للاعتقاد بـ) أنّ شخصًا ما جدير بالاعتماد أو جدير بالثقة. أي أنها تفسح المجال إلى أنّ التفسير الكامل لقواعد الثقة قد يحتاج إلى تضمين إجابة من النوع الثالث الذي تم تناوله في القسم الأول، وهي محاولة للقول إنّ قيودنا الإبستمية أقل صرامة مما يجعلها اللغز حول الثقة تبدو عليه. وتفسح المجال إلى احتمال وجود حالات تعتمد فيها النتائج المعرفية المحتملة للوثوق بشخص ما على

الحصول على مثل هذه الأسس الدليلية ـ على سبيل المثال، حالات الشهادة التي تتضمن فيها هذه النتائج المعرفة أو الاعتقاد، وبالتالي، لا يمكن استدامتها بشكل مباشر من خلال الأسس العملية للتشبّث بصحة الأمور (للاطلاع على مناقشة ذات الصلة، انظر Audi 2004). ومع ذلك، فقد اقتصرت أهدافي هنا على إعطاء بعض المساحة للاستجابة الرابعة للّغز، من خلال الإشارة إلى الطرق التي قد تكون فيها الثقة معقولة أحياناً في ظل غياب الأسس الدليلية للاعتقاد على الرغم من حقيقة أنّ الثقة تتضمن التشبّث بصحة أنّ الآخر جدير بالثقة. من المنظور التقليصي الذي أوصيت به، يمكن أن تُعتَبر، عندئذٍ، مسألة ما إذا كانت الثقة معقولة في حالات معينة مسألة تفكّر عملي عادي. وبشكل عام، لا داعي للاحتكام إلى مصادر خاصة من الأدلة أو غايات محددة-بالثقة. ومع ذلك، لا تزال هناك بعض الأسئلة العامة عن معقولية الثقة، وسأختتم بإثارة سؤالين منها. يتعلق السؤالان بمدى أهمية الأسس الدليلية لعدم الثقة بالآخرين أو الأسس العملية للثقة بهم من الأساس.

يبدو من الواضح أننا يجب أن نسعى في الغالب إلى موازنة الأسس العملية والنظرية للثقة. وقد أعربَ كانط نفسه عن بعض التشاؤم بشأن نتائج المقايضة:

> يجب أن نرشد أنفسنا إلى الصديق بما من شأنه ألا يضرنا إذا أصبح عدونا؛ يجب ألا نعطيه شيئًا ليستخدمه ضدنا. في الواقع، لا ينبغي لنا أن نفترض أنه قد يصبح عدونا، لأنه حينها لن تكون هناك ثقة بيننا. لكن إذا سلّمنا أنفسنا بالكامل إلى صديق ما، وائتمناه على كل الأسرار التي قد تقلل من سعادتنا، وربما تُفشى على الأرجح إذا أصبح عدوًا، فمن غير الحكمة إخباره بهذه الأشياء، لأنه قد يتخلى عنها سهواً، أو يستخدمها لإيذائنا إذا أصبح عدونا.
> (Kant 1784-5: 27: 429-30)

السؤالان اللذان أودّ طرحهما يتعلقان بالثقة بـ الميول الإرادية الجيدة لدى الآخرين، وليس بكفاءاتهم الأخرى التي قد نعتمد عليها. السؤال الأول هو هذا. هل يمكن أن تكون هناك حالات تُجعَل فيها الثقة بشخص ما غير معقولة بالكامل بناءً على أسس دليلية؟ أي، هل يمكننا أن نعرف ما يكفي [من الأدلة] عن

الشخصية السيئة للشخص إلى درجة أنّ الأسس العملية المبطِلة، بما في ذلك الأسس المستمدة من الأخلاق، لن تفوق ما نعرفه، وتجعل، بالتالي، من المعقول بالنسبة لنا أن نثق به؟ ستعتمد الإجابة عن هذا السؤال في النهاية على الإجابات عن المزيد من الأسئلة، المتعلقة بمدى اعتبار الآخرين أحرارًا، ليس فقط من منظورهم العملي الخاص بهم، بل كذلك من المنظور العملي الخاص بنا. هل يمكن أن نمتلك أدلة كافية على الميول الإرادية للآخرين لاستبعاد سعيهم إلى فعل ما وُثِق بهم كي يفعلوه؟ هل يمكن لمثل هذه الأدلة أن تحجز دائماً على حريتهم المطلقة لينقلبوا على كل الأدلة السابقة المتعلقة بشخصيتهم وبالتالي يستردون أنفسهم من خلال قرار تسويغ ثقتنا؟

الثاني، هل يمكن أن تكون هناك حالات تُلِزم الأسس العملية فيها الوثوق بشخص ما، على الأقل فيما يتعلق بميله الإرادي؟ على الرغم من ملاحظات كانط الانتقادية بشأن فرض الثقة الكاملة بالصديق، فقد نتساءل على نحو معقول عما إذا كانت هناك أسس أخلاقية للسعي إلى الثقة بالآخرين، بقدر ما يُصبح فعل ذلك ممكنًا بفضل أدلتنا. وقد نتساءل، على وجه الخصوص، عما إذا كان يمكن أن يشتمل الخير الأسمى على عالم يكون فيه كل شخص في الواقع جديرًا بالثقة بالكامل فيما يخص ميله الإرادي، حيث تنزع إرادته إلى الاتفاق مع ما يحترم القانون الأخلاقي، ومع ذلك لا يثق فيه كل شخص بشكل تام. وهكذا، قد نتساءل عما إذا كان الاحترام الكامل لمطالب الأخلاق، وبالتالي تحديد الخير الأسمى كغاية، يفرض بدوره على المرء مطلبًا للسعي إلى الإيمان بالآخرين، ما دام لا يُمنَع من فعل ذلك من خلال وجود دليل على تعرضه للخُبث[1]

(1) أنا ممتن للمناقشة والتعليقات من لدن توم كروثر، ونعومي إيلان، وبول فوكنر، وجوليا فيلابي، وكيث هوساك، ونيكولا جاميسون، ونيلز كوربيس، وهيمدات ليرمان، ودانييل مورغان، ويوهانس روسلر، وتوماس سمبسون، وباري سي سميث، وماثيو سوتريو، ومارك تيكستور والمراجع المجهول. كما أنني ممتن للجماهير في كلية لندن الملكية ومعهد لندن للفلسفة وجامعة ليفربول.

References

Audi, R. 2004. The A Priori Authority of Testimony. *Philosophical Issues* 14: 18-34.

Bratman, M. 1987. *Intentions, Plans, and Practical Reasoning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bratman, M. 1999. *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bratman, M. 2006. *Structures of Agency: Essays*. Oxford: Oxford University Press.

Bratman, M. 2009. Intention, Belief, Practical, Theoretical. In *Spheres of Reason: New Essays in the Philosophy of Normativity*, ed. S. Robertson. Oxford: Oxford University Press.

Chignell, A. 2007. Belief in Kant. *Philosophical Review* 116, 3: 323-60.

Gardner, S. 2006. The Primacy of Practical Reason. In *A Companion to Kant*, ed. G. Bird. Oxford: Blackwell.

Hieronymi, P. 2008. The Reasons of Trust. *Australasian Journal of Philosophy* 86, 2: 213-36.

Holton, R. 2009. *Willing, Wanting, Waiting*. Oxford: Oxford University Press.

Kant, I. 1781/1787. *Critique of Pure Reason*. Ed. and trans. P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Kant, I. 1784-5. Moral Philosophy: Collins's Lecture Notes. In *Immanuel Kant: Lectures on Ethics*. Ed. and trans. P. Heath and ed. J. B. Schneewind. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Kant, I. 1786. What Does it Mean to Orient Oneself in Thinking? In *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. Ed. and trans. A. Wood and G. di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Kant, I. 1788. *Critique of Practical Reason*. Ed. and trans. M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Kant, I. 1790. *Critique of the Power of Judgment*. Ed. and trans. Paul Guyer and trans. E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Kant, I. 1793. *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. Ed. and trans. A. Wood and G. di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Kleingeld, P. 1998. Kant on the Unity of Theoretical and Practical Reason. *The Review of Metaphysics* 52, 2: 311-39.

Moore, A. W. 2003. *Noble in Reason, Infinite in Faculty: Themes and Variations in Kant's Moral and Religious Philosophy*. London: Routledge.

Neiman, S. 1994. *The Unity of Reason: Rereading Kant*. Oxford: Oxford University Press.

O'Neill, O. 1996. Kant on Reason and Religion. *The Tanner Lectures on Human Values* 18: 269-308.

Soteriou, M. 2013. *The Mind's Construction: The Ontology of Mind & Mental Action*. Oxford: Oxford University Press.

Stevenson, L. 2003. Opinion, Belief or Faith, and Knowledge. *Kantian Review* 7: 72-101.

Timmermann, J. 2009. The Unity of Reason: Kantian Perspectives. In *Spheres of Reason: New Essays in the Philosophy of Normativity*, ed. S. Robertson. Oxford: Oxford University Press.

Velleman, D. 1989. *Practical Reflection*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Velleman, D. 2000. *The Possibility of Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press.

Watkins, E. 2010. The Antinomy of Practical Reason: Reason, the Unconditioned and the Highest Good. In *Kant's 'Critique of Practical Reason': A Critical Guide*, ed. A. Reath and Jens Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press.
Willaschek, M. 2010. The Primacy of Practical Reason and the Idea of a Practical Postulate. In *Kant's 'Critique of Practical Reason': A Critical Guide*, ed. A. Reath and Jens Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press.
Wood, A. W. 1970. *Kant's Moral Religion*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

الفصل السادس عشر

'الثقة أساسية' لوغستروب وأسبقية الثقة

روبرت سترن

في سياق تحليله الشائق للغاية لمكانة الثقة في حياتنا، يدّعي الفيلسوف واللاهوتي الدنماركي كنود إيجلر لوغستروب أنّ "الثقة أساسية"، بمعنى أنه يضعها بطريقة ما قبل عدم الثقة[1] أعتبِر أنّ هناك شيئًا معقولًا على نحو بديهي حول هذه الملاحظة؛ ولكن في الوقت نفسه، من غير الواضح تمامًا ما تؤول إليه أو تنطوي

(1) لا يُعدّ لوغستروب هو الفيلسوف الوحيد الذي يتبنى هذه الرؤية بشكل ما أو بآخر. فبشكل خاص، بعضاً من نفس القضايا المدروسة أدناه ظهرت في المناقشات حول ملاحظات فيتغنشتاين عن الثقة في **في اليقين**. راجع هيرتزبيرغ (1988) ولاغرسبيتز (1998، خاصة الفصل الثامن). في حين يركّز لاغرسبيتز بشكل رئيسي على فيتغنشتاين، إلا أنه يستدعي أيضاً لوغستروب في تفسيره النهائي: انظر الفصل التاسع. يناقش لاغرسبيتز (2015 [وقد صدرت ترجمتنا لعمله هذا حديثاً تحت عنوان 'الثقة والأخلاق والعقل البشري' ـ المترجم]) أيضاً لوغستروب في الفصلين السادس والسابع. وقد ربط بوب بلانت رؤى فيتغنشتاين حول الثقة برؤى دريدا على نحو موجز لكن منير، على سبيل المثال ادعاء الأخير أنّ 'الثقة الأولية... متضمَّنة... في كل خطاب للآخر. إذ تكون من اللحظة الأولى متشاركة الوجود مع هذا الآخر وبالتالي تحكم كل "آصرة اجتماعية"، كل سؤال، كل معرفة، الأدائية' (Derrida 1998: 63)؛ انظر (Plant (2005: 188-90. هنالك أيضاً تشابه مثير للاهتمام بين ادعاء لوغستروب أسبقية الثقة على عدم الثقة، وادعاء ليفيناس أنه في حين يمكننا بطبيعة الحال مواجهة الآخرين بـ 'العنف والكراهية والازدراء، إلا أنه، مع ذلك، ما هو 'أولي' لأنه 'يُفترض مسبقاً في جميع العلاقات البشرية هو، عوضاً عن ذلك، سيطرة الآخر [على نفسي] وفقره، مع إذعاني [للآخر] وثروتي' (Levinas 1985: 89). يمكن للمرء أن يطرح أسئلة حول ماهية هذه =

عليه. ما نوع الأساسية أو الأسبقية التي نتحدث عنها هنا؟ هدفي في هذا الفصل هو النظر في الردود المختلفة على هذا السؤال التي يمكن العثور عليها في عمل لوغستروب، وبالتالي إلقاء الضوء على ما أعتبره مميزًا في تفسيره للثقة. لكن قبل القيام بذلك سأتحدث قليلاً عن الدور الذي تلعبه مناقشة لوغستروب للثقة في كتاباته. لا يُعدّ هذا الحديث معروفاً على نحو جيد في الفلسفة الناطقة بالإنكليزية، من هنا جاءت الحاجة إلى تقديم بعض التعليقات التمهيدية الأولية.

1. الثقة عند لوغستروب

وُلِدَ لوغستروب عام 1905 وتوفّي عام 1981. عاش فترة الاحتلال النازي للدنمارك، وفي منتصف هذه الفترة أصبح أستاذاً للاهوت في جامعة آرهوس عام 1943، حيث أمضى هناك بقية حياته الأكاديمية. نَشر ما بات يُنظر إليه على نطاق واسع على أنه نصّه الرئيسي، '**المطلب الأخلاقي**'، عام 1956. وهذا العمل هو الذي طوَّرَ فيه تفسيره المبدئي للثقة والذي سأُركِّز عليه في هذا الفصل. وسأُناقش أيضاً بعض الأعمال اللاحقة التي ردّ فيها لوغستروب على الانتقادات ('الردّ' في *Art and Ethics* (1961))، وكذلك أُطوِّر إلى حد ما رؤاه السابقة *Controverting Kierkegaard* (2013a، نُشر لأول مرة عام 1968)) و(1972) *Norm & Spontaneity*[2]

لذلك، من المفيد أن نقول شيئاً شديد الإيجاز عن الموضع الذي يتضمن تفسير لوغستروب للثقة في بنية '**المطلب الأخلاقي**' يبدأ الكتاب بالتركيز على 'التبشير الديني ليسوع الناصرة'، أي التصريح بـ 'أَحب جارك كما تُحب نفسك'،

= 'الأولية' بالضبط التي تجول في ذهن ليفيناس توازي تلك الأسئلة التي سنطرحها عن لوغستروب، حيث أحسب أنه يمكننا أن نقدِّم إجابة مماثلة.

(2) كتاب 'المطلب الأخلاقي' متوفر بنسخته الإنكليزية على أنه Løgstrup (1997). و'الرد' والمقتطفات من الأعمال الأخرى المذكورة متوفرة ترجمتها في Løgstrup (2007). وفي حالة الإحالات على لوغستروب، تُعطى الترجمة أولاً عند توفرها، تليها الطبعة الدنماركية الأحدث.

الذي يقول لوغستروب أنه سيحاول تعريفه 'بمصطلحات إنسانية بحتة' (Løgstrup 1997: 1; 2010: 9). يسأل لوغستروب كيف يجب أن نفهم هذا التصريح وعلامَ ''يُجيب في وجودنا''[3] (Løgstrup 1997: 1; 2010; 9)، مجادِلًا رداً على ذلك بأنه يستند على اعتمادنا البيني، على حقيقة أنّ 'الشخص الآخر يجب أن يعتمد إلى درجة ما عليّ بحيث يكون ما أقوله وأفعله في العلاقة بيننا ــ أنا وحدي وليس أي شخص آخر، هنا والآن وليس في وقت آخر أو بطريقة أخرى ــ له أهمية حاسمة' (Løgstrup 1997: 5; 2010: 13). ثم يجادل بأنه لفهم طبيعة هذا الاعتماد البيني بشكل أكبر، نحتاج إلى التركيز على الثقة، لأنّ منطق الثقة يمكن أن يمنحنا تبصّراً بشأن المطلب الأخلاقي الذي يجسِّده التصريح، حيث يُميِّز بين المطلب الأخلاقي بحد ذاته وما يمكن أن يُطلَب منا عبر المتطلبات التقليدية الاعتيادية للحياة الأخلاقية. ثم يجادل لوغستروب بأنّ هذا المطلب لا يكون مفهوماً إلا إذا رأينا الحياة كَهَديّة. وأخيراً، ينظر في الاعتراضات على تفسيره، بما في ذلك الاعتراضات على تفسيره للثقة. من الواضح أنّ هذه الصورة الكاملة تثير عددًا من الأسئلة الحاسمة التي لا يمكن أخذها في الاعتبار هنا، لاسيما توصيف لوغستروب للمطلب الأخلاقي على أنه ما يُطلِق عليه راديكالي، صامت، أحادي الجانب [مُحابي]، منعزِل، لا يمكن الوفاء به؛ كيف يمكن تمييزه عن متطلبات الأخلاق الاجتماعية وكيف يرتبط بها وترتبط به، إن كان ذلك ممكناً من الأساس؛ وما يعنيه بتسمية الحياة بالهديّة. بَيدَ أنّ هذه اللمحة عن البنية الأساسية **للمطلب الأخلاقي** يجب أن تساعد في معرفة كيف ينشأ السجال حول الثقة في الفصل الأول، حيث حُددت معالم هذه البنية بشكل مفيد من لدن لوغستروب في عمل آخر على النحو التالي:

(3) إنّ المصطلح الدنماركي الذي يستعمله لوغستروب هنا هو'tilværelse'، الذي يمكن ترجمته أيضاً إلى حياة، وفي الواقع، استعمل مترجمو النسخة الإنكليزية لـ *The Ethical Demand* كلا المصطلحين. وكما سوف نرى، يُعدّ هذا الارتباط بالحياة وتطورها السليم مهماً فيما سيأتي، لذا يجب أن يبقى هذا حاضراً في الذهن. يستعمل لوغستروب كذلك لفظة 'tilværelse' بوصفها ترجمته لمصطلح 'الدازين' عند هايدغر.

> أولاً، أقوم بتحليل كيف تتشابك حياة الشخص الواحد مع حياة الشخص الآخر، وأستنتج من هذا محتوى المطلب الأخلاقي، الذي يتعلق بالاهتمام بحياة الشخص الآخر التي سُلِّمت إلينا. لقد أوضحت بطريقة ما في الكتاب أنّ محاباة المطلب... تفترض مسبقاً أنّ الحياة قد أُعطيت إلى الشخص الفرد. (Løgstrup 2007: 10; 1961: 239)

يرتبط تفسير لوغستروب للثقة بشكل رئيسي بهذه الفكرة المتمثلة في تسليم حياة المرء إلى شخص آخر، لأنه يعتقد أنّ هذا هو أمر أساسي في طبيعة الثقة. وبشكل عام، بالنسبة لـ لوغستروب 'أن تثق... يعني أن تكشف نفسك' (Løgstrup 1997: 9; 2010: 18)، ولهذا السبب يعتقد أنّ فهم الثقة يُعدّ طريقة جيدة لفهم اعتمادنا البيني، الذي من دونه لن يكون التصريح مفهوماً للغاية:

> إذا كان البشر مستقلين للغاية عن بعضهم بعضاً لدرجة أنّ أقوال المرء وأفعاله كانت مجرد رفاهية يمكن الاستغناء عنها في حياة الآخر، وكان من السهل تعويض إخفاقي في حياة الجار لاحقاً، فلن تكون علاقة الله بي مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بعلاقتي بالجار كما يُظهِر تصريح المسيح أنها كذلك[4] باختصار، إنّ الصلة الوثيقة التي يغرز فيها المسيح علاقتنا بالله وعلاقتنا بالجار تفترض مسبقًا أننا، على حد تعبير لوثر "الخبز اليومي" في حياة بعضنا بعضاً. وهذا الافتراض المسبق للصلة الوثيقة في تصريح المسيح بين الوصيتين العظيمتين في القانون يمكن وصفه في الواقع بمصطلحات بشرية بحتة. (Løgstrup 1997: 5; 2010: 13-14)

لذلك، تُعد الثقة مهمة بالنسبة لـ لوغستروب لأنها تكشف كيف يعمل هذا الاعتماد البيني: في الوثوق بالشخص الآخر، أُودَع بين يديه وأجعل نفسي عرضة للطعن منه، مع توقّع أيضاً أن يلعب 'تسليم' نفسي دوراً في استجابته لي؛ إذا لم

(4) راجع متى 22: 36-40، وفيه قول المسيح بأنّ ما يُعرِّفه بوصفه أهم ثاني قانون، أي أن تُحِب جارك كما تُحِب نفسك، هو مثل الوصية الأولى والأعظم التي تقول 'أَحِبّ الربّ إلهك بكل قلبك وكل نفسك وكل فكرك'، وبذلك يربط محبة الله بمحبة الجار.

يستجب وفقاً لذلك، فسأشعر بالاستياء والأذى بطريقة سرعان ما تصير أخلاقية، وأحياناً بطرقٍ مبالَغٍ فيها.

وبذلك، يمنحنا هذا طريقة لتحديد موقع لوغستروب فيما يخص المناقشات المعاصرة حول الثقة، التي استمرت إلى حد كبير دون الإحالة على عمله. إذ تعزو معظم هذه النقاشات نفسها إلى المقال الرئيسي لأنيت باير الصادر عام 1986 بعنوان '**الثقة وما يضاد الثقة**'، حيث تبدأ بالقول 'لقد كان هناك صمت غريب حول موضوع [الثقة] في تقليد الفلسفة الأخلاقية الذي ألفته' (Baier 1986: 232)[5]، ثم تشرع في تقديم بعض الفروق والقضايا الرئيسية التي أصبحت الآن مركزية، مثل الطريقة التي يمكن فيها لوفرة الثقة في كل مكان أن تجعلها غير مرئية؛ الفرق بين الاعتماد على شيء ما أو شخص ما والثقة بشخص ما؛ الطريقة التي تنطوي فيها الثقة على الاعتماد على النية الحسنة للشخص، وبالتالي، إمكانية التعرّض للضرر، مما أدى إلى تفسيرها للثقة بوصفها 'إمكانية العرضة للطعن المقبولة أمام النية السيئة للشخص الآخر الممكنة لكن غير المتوقعة (أو افتقاره إلى النية الحسنة) تجاهها' (Baier 1986: 235)[6]؛ وما يترتب على ذلك من دور السلطة في علاقات الثقة. فَتَحت ورقة باير، والأعمال ذات الصلة التي قامت بها هي وآخرون، سجالاً بين رؤيتين عريضتين للثقة أُطلِقَ عليهما "التنبؤية" و "العاطفية"[7] وفق المقاربة التنبؤية،

(5) كتبَ هيرتزبيرغ، في نفس الوقت الذي كتبت فيه باير تقريباً، نقطة مماثلة: 'لا يبدو أنّ مفهوم الثقة قد حظي بقدر كبير من النقاش في الفلسفة الحديثة' (Hertzberg 1988: 308).

(6) على سبيل منح مناقشة باير مزيداً من التفصيل: 'عندما أثق بالآخر، أعتمد على نيته الحسنة تجاهي... حيثما يعتمد المرء على النية الحسنة للآخر، يكون بالضرورة عرضة لقيود تلك النية الحسنة. يترك المرء للآخرين فُرَصاً لإيذائه عندما يثق بهم، ويُظهر أيضاً الاطمئنان بأنهم لن يأخذوا بها... الثقة، إذن، وفق هذا التقريب الأولي، هي قابلية الطعن المقبولة أمام النية السيئة للآخر الممكنة لكن غير المتوقعة (أو افتقاره إلى النية الحسنة) تجاه المرء' (Baier 1986: 235).

(7) أتبع هنا اصطلاح فوكنر، الذي هو نفسه مستوحى جزئياً من هوليس. انظر Faulkner (2014: 1977-9)، حيث يحدد التباين على النحو التالي: 'أن تقول إنّ أ يثق بـ ب لفعل س وفق هذا الفهم [التنبؤي] يعني فقط أن تقول إنّ أ يعتمد على فعل ب لـ س وتوقُّع أن يفعل =

تنطوي الثقة على الاعتماد حيث يكون توقع تلبية هذا الاعتماد مرتكزاً على دليل أنّ الشخص الموثوق به يمكن الاعتماد عليه بطرق مختلفة (مثل، أن يقول الحقيقة)، حيث يمكن أن يأتي هذا الدليل من مصادر مختلفة، مثل الخبرة السابقة بسلوكه، وما يعرفه المرء عن اهتماماته وشخصيته. بهذا المعنى، يمكنني أن أثق بتاجر السيارات المستعملة ليبيعني سيارة جيدة، ربما لأنه فعلَ ذلك في السابق، أو أنني أعلم أنّ خوفه من الإضرار بسمعته سيقوده إلى فعل ذلك الآن. في المقابل، وفق المقاربة العاطفية، لا تزال الثقة تنطوي على الاعتماد، ولكن هنا يُفترض أنّ هذا الاعتماد نفسه يلعب دورًا في تحفيز الطرف الموثوق به على التصرف وفقًا لذلك. وهكذا، في مثل هذه الحالات، ستشعر بـ 'خذلان' الآخر لك، وبالتالي تلومه، في حين إذا كان موقف الثقة الخاص بك قائمًا على الدليل على الجدارة بالاعتماد، فلن يكون هذا مناسبًا: إذا كان موقفنا في الوثوق دليلياً، فلن يكون هناك مجال للوم من هذا القبيل. وعليه، إذا باع لي تاجر السيارات سيارة عاطلة حيث كنت أثق به بالمعنى الأول، فقد أشعر بالضيق من نفسي لكوني أخطأت في تقدير أين تكمن مصالحه، وبالتالي، فقد أخطأت في حكمي بشأن كيف قد يستجيب لي بإسناد ذلك إلى الدليل الخاطئ، لكنني لن أشعر بالاستياء تجاهه؛ فقط إذا وثقت به بالمعنى الثاني، وتوقعت أن يلعب يأسي مع السيارات دورًا ما في استجابته لي، فإنني سأشعر بالخيانة على أية حال. وإذا توقعت أن يكون جديراً بالثقة بالمعنى الثاني، لكنني وجدت أنه جدير بالثقة فقط بالمعنى الأول، فقد أشعر أيضًا بالخذلان، عندما أدرك مرة أخرى أنّ إمكانية تعرضي للطعن لم تلعب دورًا حقيقيًا في علاقته بي. نتيجة لذلك، من الشائع في الأدبيات أن تُميِّز بين الثقة باعتبارها جدارة بالاعتماد وبالتالي إمكانية الاعتماد [dependability] بهذا المعنى، والثقة الصحيحة: قد تكون جديراً بالاعتماد وقد أعتمد عليك، لأنّ مصالحك تُثبت أنك ستفعل ما

= 'ب' 'س.' [لكن بناءً على] الفهم [العاطفي] أن تقول إنّ أ يثق بـ ب لفعل س يعني أن تقول إنّ أ يعتمد على فعل ب لـ س وتوقُّع أنّ ذلك سيحفِّز ب على فعل س' راجع أيضاً Faulkner (2007; 2011) وHollis (1998).

بوسعك من أجلي وأنت جيد في ذلك؛ لكنّ هذا لا يماثل الكون جديرًا بالثقة، لأنّ اعتمادي عليك لا يلعب دورًا في كيف أو لماذا تخدم مصالحي (تمامًا كما قد أعتمد على حبل ما ليحملني، إلا أنّ ذلك لا يكون حقًا حالةً عن الثقة بالمعنى الكامل)[8]

يجب أن يتضح مما قيل أعلاه عن موقف لوغستروب أنه يهتم بشكل أساسي بالثقة بالمعنى الثاني، إذ تتضمن بشكل قاطع إمكانية الطعن فينا من لدن الآخرين والدور الذي يلعبه ذلك في استجابتهم لنا. لو كان عمل لوغستروب حول الثقة معروفاً على نطاق واسع ومحل تقدير في ذلك الوقت، فربما كان له نوع من التأثير على النقاش الذي انطلق لاحقاً بفضل مساهمات باير والآخرين الذين تبعوها.

2. 'الثقة أساسية'

لقد حددنا الآن ملامح المكان الذي احتله تناول الثقة في عمل لوغستروب، وما هي رؤيته حيال ذلك. أودّ الآن التركيز على الجزء الرئيسي من مناقشة لوغستروب للثقة، أعني دعواه المتعلقة بأساسية الثقة، وأنها بطريقة ما تسبق عدم الثقة: 'إنّ الثقة وعدم الثقة ليسا أسلوبيّ حياة متوازيين. فالثقة أساسية؛ وعدم الثقة [distrust] هو غياب الثقة' (Løgstrup 1997: 18, note 5; 2010: 28, note 1)[9] كيف يمكن فهم هذه الفكرة؟

---

(8) راجع النقاش المعاصر، حيث إنّ أولئك الذين يدافعون عن الرؤية العاطفية هم أنيت باير، بول فوكنر، كارن جونز، ريتشارد هولتون، في حين أنّ أولئك الذين يتبنون الرؤية التنبؤية هم راسل هاردين، ألفين غولدمان، مايكل باكراك، باميلا هيرونيمي. أما النصوص الرئيسية فتتضمن: Baier (1986)؛ Faulkner (2011)؛ Gambetta (1988)؛ Hardin (1996)؛ Holton (1994)؛ Hieronymi (2008)؛ Jones (1996).

(9) رغم أنّ هذه الترجمة مناسبة إلا أنها ليست دقيقة للغاية. إذ الترجمة الأكثر حرفية من اللغة الدنماركية ستكون: 'لذلك، من المؤكد أنّ عدم الثقة لا يساوي ــ كطريقة للوجود ــ الثقة. الثقة هي ما هو أولي [fundamental] ــ وعدم الثقة ينشأ من فقدان الثقة'. ولأجل التبسيط في هذا الفصل، سأبقى ملتزماً بالعبارة المستخدمة في اللغة الإنكليزية، 'الثقة أساسية [basic]'، لكنّ التأكيد على الأولية [fundamentality] يجب أن يبقى حاضراً في الذهن.

سأتناول أربعة خيارات رئيسية:

(1) النفسي: الثقة هي الموقف الذي نبدأ به، وليس عدم الثقة [أسبقية تنموية].

(2) المتعالي: إنّ الثقة مسوَّغة بوصفها الموقف الافتراضي، المؤسَّس على الشروط الضرورية لممارساتنا الأساسية، عدم الثقة ليس كذلك [أسبقية عقلانية].

(3) القيمة: إنّ الثقة مبدئياً جيدة، لذا، فإنّ عدم الثقة لا يمكن إلا أن يكون حرماناً أو شكلاً ناقصاً من الثقة [أسبقية إكسيولوجية].

(4) الأنطولوجي: أن تكون الثقة ممكنة ليس نتيجة ترتيباتنا الاجتماعية، بل هي ضرورية لتعمل الحياة البشرية نفسها بشكل سليم، في حين أنّ عدم الثقة ليس ضرورياً بهذه الطريقة [أسبقية في الوجود].

سأتناول الآن كل خيار من الخيارات الأربعة المذكورة أعلاه، مجادلاً في النهاية بأنّ الخيارين الثالث والرابع هما اللذان يبدو أنهما الأفضل لالتقاط موقف لوغستروب أثناء البناء على مكونات الاثنين الآخرين، لذا، فإنّ متابعة هذا التطوير ستُظهر لنا كيف توصَّل إلى فهم طبيعة الثقة.

1.2 الأسبقية النفسية

في كتاباته عن هذه المسالة، يبدو في بعض الأحيان كما لو كان لدى لوغستروب أسبقية نفسية في ذهنه: أعني، كمسألة تتعلق بالنفسية البشرية وتطورها، فجميعنا نلاقي الناس في أول الأمر بالثقة، ومن ثم نتعلم عدم الثقة عندما تسوء الأمور (أو تَعلّمنا أنها قد تسوء). يمكن على نحو مؤكد قراءة الفصل الافتتاحي من كتاب '**المطلب الأخلاقي**' حيث يتحدث فيه لأول مرة عن الثقة على النحو التالي:

> من السمات المميزة للحياة البشرية أننا عادة ما نواجه بعضنا بعضاً بثقة طبيعية. هذا صحيح ليس فقط في حالة الأشخاص الذين هم على دراية جيدة ببعضهم بعضاً بل كذلك في حالة الغرباء تماماً. فقط بسبب بعض الظروف الخاصة لا نثق بالشخص

الغريب مقدّماً... في البداية نحن نصدّق كلمات بعضنا بعضاً؛ في البداية نحن نثق ببعضنا بعضاً. (Løgstrup 1997: 8; 2010: 17)[10][11]

بعد ذلك بقليل، يستقدم لوغستروب أيضاً دراسات نفسية، خاصة تلك المتعلقة بالنمو البشري:

إنّ الطفل، على عكس البالغين، لا يسعه أبداً أن يثق بشكل جزئي فقط. الثقة مع التحفّظ لا تكون ممكنة إلا للمرء الذي تعلّم أن يستبقي شيئاً ما من نفسه. لكنّ هذا الطفل لم يتعلم عن وعيٍ وتعمّدٍ فعل ذلك. لأنّ تحفّظه يحدث بوصفه مسألة آلية نفسية. وهذا هو السبب في أنّ الثقة المخيّبة للأمل، التبرّم، عدم الأمن الذي يرافقه يخلق في الطفل عواقب بعيدة المدى ومصيرية. (Løgstrup 1997: 15; 2010: 25)[12]

يبدو أنّ لوغستروب يجادل هنا بأنه عندما لا يثق الطفل، يأخذ الأمر شكلاً مختلفًا تمامًا عن حالة البالغين، لأنّ الأمر بالنسبة للطفل كلّي وليس انتقائي، وهذا هو السبب في أنّ الطفل الذي يتعلم عدم الثقة يتضرر نفسياً بالتجربة؛ إلا أنّ هذا بدوره يشير إلى أنّ الموقف الذي يبدأ به الطفل ليس موقفًا يكون فيه كل من الثقة

(10) مرة أخرى، ستكون الترجمة الأكثر دقة وحرفية لبداية هذا الاقتباس: 'إنه يعود إلى حياتنا البشرية، أننا عادة ما نواجه بعضنا بعضاً بثقة طبيعية. لا يكون هذا هو الحال فقط عندما نلاقي الشخص الذي نعرفه جيداً، بل يصحّ أيضاً عندما نلاقي الشخص الغريب تماماً' يُشير الأصل الدنماركي بشكل أوضح إلى أنّ الثقة هي جزء عميق من تلك الحياة، ولوغستروب يتحدث مع القارئ على نحو أكثر صراحة، مطالباً إياه تمييز أنّ هذا ما نفعله.

(11) راجع باير، التي تتحدث عن 'ثقة فطرية لكن هشّة' (1986: 242)، مجادلة بأننا يجب أن نفترض أنّ 'الأطفال الرضّع الخارجين من رحم أمهاتهم مجهّزون مسبقاً ببعض الاطمئنان البدائي والأساسي [ur-confidence] تجاه ما يدعمهم، بحيث لا تكون هناك حاجة إلى أي خيار للاستمرار مع هذا الموقف، حتى يحدث شيء ما يهزّ أو يدمّر هذا الموقف' (Baier 1986: 244).

(12) راجع أيضاً: 'الثقة هي ظاهرة أصلية. يأتي الطفل مع الوثوق إلى العالم، يؤكد ذلك طبيب الأطفال النفسي' (Løgstrup 1995, II: 355; 2013b: 230).

وعدم الثقة فاعلاً (كما هو معتاد عند البالغين)، بل موقف تكون فيه الثقة كاملة، ومن هنا، فهي أساسية بهذا المعنى ـ إنها الموقف الذي نبدأ منه، ولكن يمكن قلبه إلى نقيضه في ظروف استثنائية، مع تأثيرات نفسية كارثية عند حدوث ذلك. يمضي لوغستروب أيضًا في تقديم تفسير عن لماذا يبدأ الطفل بالثقة، وهو [أي الطفل] يكون خارج المعايير التقليدية المختلفة، حيث إنّ تلك المعايير هي التي تجعلنا 'نحتاط لأنفسنا ولا نسمح لأنفسنا بأن نثق ببعضنا بعضاً بشكل تام' (Løgstrup 1997: 19; 2010: 28)، وبذلك، نستخدم العُرف 'كوسيلة للابتعاد عن بعضنا بعضاً ولعزل أنفسنا' (Løgstrup 1997: 20; 2010: 30)؛ لكنّ الطفل 'يكون خارج هذا العُرف'، لذا، 'فهو أو هي لا يسعه الثقة إلا بدون تحفّظ' (Løgstrup 1997: 20; 2010: 30).

ومع ذلك، في حين أن هناك سببًا للاعتقاد من هذه الفقرات أنّ لوغستروب قد يدعم دعوى الأسبقية النفسية هذه، فهناك أيضًا أسباباً للاعتقاد بأنها ليست القضية الأساسية بالنسبة له. أولاً، إنّ وضع الكثير من الثقل عليها سيكون بمثابة مخالفة للمنهجية التي يريد أن يتبناها، والتي يصرّ على أنها فينومينولوجية وليست نفسية. وهكذا، في حين أنه يقول إنّ علم النفس 'يدعم' الموقف الذي يتبناه، فإنه لا يدّعي أنه أساس رؤيته، التي حددها في المقام الأول على أنها 'تحليل للطابع الفينومينولوجي' (Løgstrup 1997: 15; 2010: 24). وقد بيَّن، في مواضع أخرى، أنه يرى أنّ هناك فرقًا مهمًا بين الادعاءات العلمية والادعاءات الفينومينولوجية[13]

(13) هناك حقائق تكون اللغة اليومية أفضل في إثباتها من العلوم. هناك ظواهر يمكننا وصفها فقط واختلافات لا يمكننا التعبير عنها إلا باستخدام اللغة الطبيعية. هذا هو السبب في بقاء الكثير من الفلسفة ضمن تأويل العالم والأشياء والوجود البشري الذي يُعطى في لغتنا اليومية. وعلى العكس من ذلك، فإن "تصنيف" اللغة اليومية للأشياء لا يكون مفيداً في محاولات تعقب القوانين التي تهتم بها العلوم الدقيقة. من أجل تعقّب هذه القوانين، يجب أن نقوم بتصنيف جديد ومختلف للأشياء، وهذا هو ما يحدث فيما يسمى باللغات العلمية. لكن كما قلت سابقًا، لم أسعَ إلى تأسيس قوانين علمية. بل أترك ذلك إلى علم النفس وعلم الاجتماع والعلوم المماثلة. في وصفي للظواهر، اشتغلت فقط على المقارنات والاختلافات ضمن تأويل اللغة الطبيعية للحياة. بإيجاز، لقد تمسكّتُ بالتحليلات الفينومينولوجية وتجنّبتُ =

ثانيًا، لكن على نحو متصل، عندما يتعامل لوغستروب مع التحديات اللاحقة لهذه الفقرات النفسية من كتاب **المطلب الأخلاقي**، فإنه يفعل ذلك عن طريق التقليل من شأن الطبيعة 'العلمية' لموقفه، مما يشير إلى أنّ أطروحته عن الأسبقية يجب ألا تُفهم في الواقع وفق هذه المصطلحات النفسية. يمكن رؤية ذلك بوضوح في أحد 'ردوده'، التي كتبها استجابة لـ هنريك ستانغروب، الذي جادلَ ضد لوغستروب بأننا عادة ما نلاقي بعضنا بعضاً بعدم الثقة، حيث لا تأتي الثقة إلا بعد ذلك بوصفها 'نتيجة لتحقّق الحب أو الصداقة' (Løgstrup 2007: 2; 1961: 229)[14] كان ردّ لوغستروب عليه على النحو التالي:

> رداً على هذا أودّ أن أقول إنّ الخلاف بيني وبين ستانغروب ليس كما يَفترض هو مجرّد مسألة أيهما يأتي أولاً وأيهما يأتي أخيراً، الثقة أم عدم الثقة. فهو وأنا نعتبر الكلمتين 'الأول' و 'الأخير' يعنيان أشياء مختلفة. يمكن تحديد الاختلاف على النحو التالي: يستفسر ستانغروب عن أيهما يأتي أولاً أو أخيراً في الزمن، بينما أنا أرى الفرق بين الأول والأخير أكثر ما يكون على أنه اختلاف في الرتبة، مع وضع نصب عيني على العلاقة التأسيسية. عندما يقول ستانغروب إنّ عدم الثقة يأتي أولاً، فهو يقصد ـ وهذه أيضًا هي الطريقة التي يعبّر بها عن نفسه ـ أنه في الوجود المتطور تاريخيًا للشخص، تأتي الثقة 'بعد' عدم الثقة. عندما أقول، من ناحية أخرى، إنّ الثقة أولية، أعني أنّ عدم الثقة هو نفي للثقة، وعلى هذا النحو، فهو مؤسَّس على الثقة.
> (Løgstrup 2007: 2; 1961: 229)

ويمضي لوغستروب قائلاً:

> سواء ما نزال أنا وستانغروب مختلفين أم لا فإنّ ذلك يعتمد على الموقف الذي يتخذه بشأن التمييز الذي قدّمته هنا، والذي يسع المرء، ربما، أن يطلق عليه

= التحقيقات العلمية' (Løgstrup 2007: 9-10; 1961: 238). للاطلاع على مناقشة مستفيضة، انظر Løgstrup (1987).

(14) المقالة التي ردّ عليها لوغستروب هي Stangerup (1960).

تمييزًا بين تقرير حالة نفسية ما وتحقيق في العلاقة التأسيسية. لأنه إذا كنت محقًا في إدراك تأملات ستانغروب حول الثقة وعدم الثقة على أنها تقرير حالة، فيسعني أن أتبع تفكيره. السؤال هو ما إذا كان ستانغروب، من جانبه، سوف يقرّ بأنه من الممكن ممارسة علم نفس فلسفي يتضمن تفسير العلاقات التأسيسية، وما إذا كان يسعه اتباع تفكيري الخاص لصالح العلاقة التأسيسية التي أعتقد أنها موجودة بين الثقة وعدم الثقة. (Løgstrup 2007: 4; 1961: 231-2)

في هاتين الفقرتين، يبدو أنّ لوغستروب يعترف بأنّ ستانغروب قد يكون محقاً في أنّ عدم الثقة يأتي أولاً من الناحية التنموية ـ أو على الأقل، لن يكون الأمر مهماً بالنسبة للمقصد الرئيسي لـ لوغستروب إذا كان كذلك، لأنّ هذا ليس هو نوع الأسبقية الذي يفكّر به حقاً. لكن، عندئذ، إذا لم تكن أسبقية الثقة على عدم الثقة مسألة 'نفسية علمية' (Løgstrup 2007: 2-3; 1961: 229-30)، بل نوع آخر من 'العلاقة التأسيسية'، فما هي إذن؟

2.2 الأسبقية المتعالية

البديل الثاني هو المجادلة بأنّ الأسبقية ليست مجرد أسبقية تجريبية وتنموية، بل تأخذ شكلاً متعالياً مما يجعل من العقلاني أكثر ما يكون بافتراض ثبات العوامل الأخرى تفضيل موقف الثقة على عدم الثقة، بصرف النظر عن كيفية تصرف الناس في الواقع. بمعنى، في حين أنه من منظور علم النفس، قد يبدأ أفراد معينون بموقف عدم الثقة ولا يثقون، فإنّ هذا لا يتصل في الواقع بموقف لوغستروب، إذ لا يمكن القول إنّ هذا هو الموقف الصحيح الذي يجب أن يمتلكه الناس، لأنّ أشكال الحياة الخاصة بنا يجب أن تسوِّغ بشكل عام موقف الثقة على حساب عدم الثقة، وإلا فإن هذا النوع من الحياة سيكون مستحيلًا بالنسبة لنا بمختلف الطرق.

يبدو أنّ هذه المقاربة تجد دعمًا فيما يجب أن يقوله لوغستروب عن الحالة الحاسمة للغة والكلام، حيث يُشير إلى أنّ "الثقة ضرورية لكل محادثة" (Løgstrup

1997: 14; 2010: 24). في عمله اللاحق، جادل لوغستروب قائلاً ’أن تتحدّث يعني أن تتحدّث بوضوح‘ (Løgstrup 2007: 55; 2013A: 100)؛ ويعطي مثالاً يستند إلى مقابلة فعلية جرت بين زوجته وضابط نازي، كان يحاول تحديد مكان تواجد لوغستروب، لإظهار مدى صعوبة عدم التحدّث بوضوح، حتى عندما يواجهه ’المُخرِّب‘ الذي يؤدي إخباره بالحقيقة إلى كارثة ما، تؤخذ هذه الصعوبة لتعكس الطبيعة الأساسية للكلام نفسه:

> اسمحوا لي أن أقدِّم توضيحاً ما. دعونا نتخيل أننا نقف في مواجهة مخرِّب يحاول كسبنا لصالح قضيته، لكننا نعلم أنه لن يدَّخر أي وسيلة للقيام بذلك وأنه لا يمكن الوثوق به. عند مواجهة المخرِّب وجهاً لوجه، نكتشف مقدار الجهد الذي يتطلبه الأمر للبقاء يقظين. إنّ فكرة أننا، من خلال الإطالة في الحديث، سنكون قادرين على ثني المخرِّب عن مشروعه التخريبي تبقى حاضرة؛ ليس هناك استئصال نهائي لها. يجب أن نستمر في إخبار أنفسنا أنه من الوهم اعتقاد أنه يسعنا الإطالة في الحديث، ويجب أن نضع في اعتبارنا باستمرار أنّ أي شيء نقوله سيتم استخدامه لإبعاد طرف ثالث ضعيف عن الطريق. لكن لماذا هذه الفكرة لَحوحة إلى هذا الحد؟ لماذا نحتاج إلى بذل مثل هذا الجهد لكبح جماح أنفسنا، ولماذا نختبر القيام بذلك باعتباره لا يقل عن كونه مخالفًا للطبيعة؟ ذلك لأننا نعارض المطلب المتأصل في الكلام المتمثل في أن يكون الكلام واضحاً. أن تتحدّث يعني أن تتحدث بوضوح.
> (Løgstrup 2007: 54-5; 2013a, 100; cf. Løgstrup 2007: 83-5; 1972: 17-18)

يمكن فهم ’المطلب المتأصل في الكلام بأنه يجب أن يكون واضحاً‘ بوصفه ادعاءً متعالياً: ما لم يكن الكلام واضحاً، بمعنى أنّ معظم الناس يتحدثون مع بعضهم بعضاً بصدق وأمانة، بطريقة تعني أنه يمكن الوثوق بهم فيما يقولون، سيكون الكلام مستحيلاً بوصفه شكل حياة. فعلى سبيل المثال، لن يستطيع المرء أن يتعلم الكلام في المقام الأول، ولن يتمكّن من التعلم من الشهادة، وبالتالي، فإنّ ذلك الكلام لا يمكن أن يخدم هذا الدور الإبستمي الأساسي. والأهم من ذلك، لا يمكن أن ينجح الكلام على الإطلاق ما لم يكن الناس في الغالب واضحين

ومخلصين، وإلا فلن يكون لدينا طريقة لتقييم محتوى ما يقوله الناس، إذا لم نتمكن بشكل عام من أخذه على ظاهره[15].

ما مدى قوة هذا الادعاء المتعالي؟ في أقوى حالاته، سيكون ادعاءً بأنّ جميع أشكال الكلام الممكنة ستُصبح مستحيلة تحت ظروف عدم الأمانة. لكن قد يبدو أنّ هذا يجعله غير معقول، لأنه ربما يسعنا أن نتخيل شروطاً لا يزال من الممكن أن ينجح فيها الكلام والشهادة حتى في ظل هذه الظروف القصوى. لكن حتى لو كان الأمر كذلك، فإنّ كل ما سيحتاجه لوغستروب هو ادعاء أكثر تواضعًا: أنه بالنسبة لشكل الحياة **الخاص بنا**، الطريقة التي يعمل بها التعاون والتواصل **بالنسبة لنا**، سيكون ذلك مستحيلًا إذا لم يكن من الممكن الوثوق بالناس بشكل عام للتحدث بالحقيقة: لأنّ هذا لا يزال يسوِّغ **لنا** التعامل مع الثقة بوصفها الموقف الافتراضي، حيث يمكننا أن نطمئن بأنه بشكل عام جدير بالاعتماد بسبب الظروف التي نجد أنفسنا فيها[16].

---

(15) راجع فيتغنشتاين، حيث يلفت هيرتزبيرغ الانتباه إلى الفقرة التالية في **في اليقين** (Wittgenstein 1969):

كأطفال نتعلم حقائق؛ مثل، إنّ كل إنسان يمتلك دماغ، ونأخذها بناءً على الثقة. أنا أعتقد أنّ هناك جزيرة ما، استراليا، لها شكل كذا وكذا، وهكذا دواليك؛ أنا أعتقد أنه كان لدي أجداد أعلون وأنّ الناس الذين قدّموا أنفسهم بوصفهم والديّ كانوا حقاً والديّ، وما إلى ذلك...

يتعلم الأطفال عن طريق تصديق الكبار. يأتي الشك بعد التصديق. (§§159-60)

و

أودّ حقاً أن أقول إنّ لعبة اللغة لا تكون ممكنة إلا إذا وثقَ المرء بشيء ما (لم أقل 'يمكن أن يثق بشيء ما'). (§509)

ومع ذلك، في الفقرة الأخيرة هذه، يمكن القول إنّ فيتغنشتاين يتحدث عن الاعتماد أكثر مما هو عن الثقة التي تهم لوغستروب؛ والترجمة مضللة إلى حد ما في هذا الصدد، لأنّ فيتغنشتاين يستعمل 'sich verlassen auf'، بدلاً من 'Vertrauen' أو 'glauben'، على الرغم من استخدام مشابهات لـ 'glauben' في 159§.

(16) راجع أيضاً اقتباس دريدا، المذكور سابقاً: 'إنّ الثقة الأولية... مضمَّنة... في كل =

وهكذا، يمكن القول، إنّ 'الثقة أساسية' عندما يتعلق الأمر بالكلام، أما بالنسبة لنا فإنّ عدم الأمانة والخداع في استخدام الكلام يجب أن يكونا متطفلين على الأمانة وقول الحقيقة الأساسيين، وفي هذه الحالة يجب أن يكون الموقف الصحيح الافتراضي للمستمِع هو الثقة وليس عدم الثقة. وهكذا، مثلما اعتَبر كانط على نحو مشهور اختبار تعميمه الوعد الكاذب متوقفاً على استحالة أن يصبح ذلك هو المعيار(17)، كذلك يمكن قراءة لوغستروب بطريقة مماثلة، حيث يُبيّن مقصده في مصطلحات قابلة للمقارنة:

> لا يمكننا أن نكون مختالين إلا من خلال وضوح الكلام. لا يمكننا أن نكون غير صادقين إلا من خلال الإخفاء وخداع الشخص الآخر. عبر أي طريقة؟ عبر وضوح الكلام. بهذه الطريقة نجعل الآخر يبتلع طُعم أكاذيبنا. لا يمكننا أن نستخف بوضوح الكلام إلا بجعله وضوحاً مختلَقاً. لا يمكن القضاء على الوضوح، ولا حتى في أعمق مستوى من الخداع. إذ مجرد الكلام ينطوي عليه. إنه شرط للكذب بقدر ما هو شرط لقول الصدق. (Løgstrup 2007: 137; 1982: 115)

وعليه، يبدو أنّ لدينا حجة متعالية بشأن لماذا **يجب** أن نتعامل مع الثقة على أنها قبل عدم الثقة، حتى لو كان الأمر يتعلق بعلم النفس التجريبي، فقد يبدأ الناس بعدم الثقة بالآخرين ثم يتعلمون الثقة: أي، لأننا نعلم أنّ الحياة البشرية لا يمكنها العمل من الأساس ما لم يكن من الممكن الوثوق بالناس بشكل عام، لذلك لدينا

= خطاب للآخر. إذ تكون من اللحظة الأولى متشاركة الوجود مع هذا الآخر وبالتالي تحكم كل 'آصرة اجتماعية'، كل سؤال، كل معرفة، الأدائية'

(17) كانط (2011: 73) [Akademie edition 4: 422]: 'الآن، سأجد على الفور أنّ [الوعد الكاذب] لا يمكن اعتباره قانوناً عالمياً للطبيعة وينسجم مع نفسه، بل يجب أن يتناقض مع نفسه بالضرورة. وذلك لأنّ عالمية القانون المتمثلة في أنّ كل إنسان، بمجرد أن يعتقد أنه في ضائقة، يستطيع أن يعد بما يخطر على باله مع نية عدم الوفاء بهذا الوعد، ستجعل الوعد نفسه والغاية التي يطمع في تحقيقها عن طريقه أمراً مستحيلاً، إذ لن يُصدِّق أحد ما يُبذَل له من وعود، بل إنه سيَهزأ بمثل هذا القول كما لو كان ادعاءً باطلاً سخيفاً'

أسباب جيدة لاعتبار الثقة موقفنا الافتراضي تجاه بعضنا بعضاً.

ولكن عندئذ، إذا اعتمدنا هذا المسار، ألا يسعنا أيضًا أن نمتلك ادعاء متعالياً يدحض الاقتراح النفسي القائل إنّ الناس يبدؤون بعدم الثقة بالآخرين؟ كيف يمكن لمجتمع من الأشخاص غير الواثقين من هذا النوع أن يتعلموا اللغة أو أي شيء عن العالم عن طريق الشهادة، إذا كانت الادعاءات المتعالية المذكورة أعلاه عن الكلام صحيحة؟ إذن، أليس ستانغروب مخطئًا أيضًا بشأن الادعاء التجريبي التنموي، وألا يستطيع لوغستروب الآن إثبات ذلك أيضًا، وبالتالي، يمكننا أيضًا ادعاء الأسبقية بالمعنى الأول؟ قد يبدو أنّ هذا المزيج من الرؤى هو ما يقترحه لوغستروب في المقطع التالي:

> في البداية نصدّق كلام بعضنا بعضاً؛ في البداية نحن نثق ببعضنا بعضاً. قد يبدو هذا غريباً حقاً، لكنه جزء مما يعنيه أن تكون إنساناً. من الصعب أن توجد الحياة البشرية لو كان الأمر خلاف ذلك. وسنكون ببساطة غير قادرين على العيش؛ ستتعطل حياتنا وتذبل إذا كنا لا نثق مقدَّماً ببعضنا بعضاً، وإذا كنا سنتوهم في الآخَر السرقة والكذب من البداية. (Løgstrup 1997: 8-9; 2010: 17)[18]

وبذلك قد نقرأ لوغستروب بوصفه يقدِّم ادعاءً متعالياً صُمِّمَ أيضاً لدحض نقطة علم النفس التجريبي التي يعتقد شخص مثل ستانغروب أنه يسعه أن يطرحها.

ومع ذلك، بوصفه تأويلاً لرؤية لوغستروب، فإنه قد يبدو غير ملائم أمام استعداده اللاحق الواضح للنأي بنفسه عن الادعاء النفسي. لكن الأهم من ذلك، ربما، يجعله أيضًا عرضة لاعتراض أكثر ما يكون فلسفياً، أعني عندما يتعلق الأمر بالادعاء التنموي في علم النفس، لا يكون أي من الجانبين على حق. فعلى الرغم من أنّ الادعاء المتعالي قد يُظهر أننا لا نستطيع عمومًا أن نبدأ بموقف

(18) يمكن ترجمة الجملة الثالثة ('من الصعب أن توجد الحياة البشرية لو كان الأمر خلاف ذلك') على نحو أكثر حرفية: 'سيكون من البغي على الحياة [livsfjendsk] التصرّف بخلاف ذلك'

عدم الثقة، لا يزال من الممكن القول إنه يسعنا أن نبدأ من موقف لا يكون ثقة بحق أيضًا، لأنه أقل أصالة من ذلك: إنه مجرد **غياب** عدم الثقة، لكن ليس ثقة صحيحة بحد ذاتها. لمعرفة حجم هذا الاحتمال، خذ بعين الاعتبار الطفل الذي يسألني لأول مرة في رحلة طويلة بالسيارة: 'هل اقتربنا من المكان بعد؟' إذا كان يافعاً بما يكفي، وإذا كانت هذه هي المرة الأولى التي يحدث فيها ذلك في الواقع، وإذا كانت علاقتنا بشكل عام لا تعطيه أي سبب لمساءلتي حتى هذه النقطة، فيمكن القول إنه لم يخطر بباله حتى أنني قد أقول أي شيء آخر غير الحقيقة، لذا، فهو لا يعتبر أنّ اعتمادي عليه يبرز في تفكيري بشأنه بطريقة قلنا إنها أساسية في موقف الوثوق لدى لوغستروب: إنه فقط يعتبره أمرًا مسلَّماً به أنني سأجيب عليه بشكل صحيح. وهكذا، يمكن القول إنه على الرغم من وضوح أنه لا يعدم الثقة بي، فهو في الواقع لا يثق بي أيضًا، ولكنه في حالةٍ ما قبل كليهما، حيث لم ينشأ التمييز بعد[19] سيكون هذا، عندئذ، اعتراضًا على لوغستروب عندما يكتب أنّ 'عدم الثقة مؤسَّس على الثقة' بناءً على أنّ 'عدم الثقة ينشأ عندما يكون لدى الفرد خبرة بأنّ الأمور لا تسير على النحو الذي كان يثق بأنها ستسير عليه'، لأنّ عدم الثقة من هذا القبيل قد لا ينشأ من 'الثقة المخيَّبة الأمل' بل من خيبة الأمل من توقعات المرء، حيث إنّ امتلاك مثل هذه التوقعات لا يرقى إلى الثقة الصحيحة[20] لذا، حتى إذا قبلنا المقاربة المتعالية لادعاء الأسبقية عند لوغستروب فلا يزال يبدو من غير الحكمة استخدام ذلك أيضاً لربط ادعاء لوغستروب بالسؤال التنموي، حيث قد يكون الوصف الأفضل لما نبدأ به هو ما كان بطريقة أكثر حيادية تمامًا.

---

(19) راجع Hertzberg (1988: 316): 'ثمرة هذا هي أنه سيكون من المضلّل قول، "لقد تصرّف الطفل على هذا النحو لأنه يثق بالكبار"، بل هو يتصرف بهذه الطريقة ببساطة، ومن هذه العلاقة (ربما يمكن وصفها على نحو أقل تضليلاً بأنها غياب عدم الثقة) هناك مواقف تتطور تدريجياً يمكن أن يُطلق عليها مفعمة بالثقة'.

(20) راجع Løgstrup (1980): 223 (ترجمتي).

ومع ذلك، حتى لو كان هذا صحيحًا، فلا يزال يسعنا استخدام المقاربة المتعالية للقيام بالخطوة الأولى التي أخذناها في الاعتبار وإعطاء مضمون لنوع مميز من أطروحة الأسبقية: أي استنادًا إلى الادعاء المتعالي حول طريقة عمل الكلام، إذا نشأ سؤال الثقة مقابل عدم الثقة، فمن الصواب افتراض الثقة، إذا تساوت كل الأمور. إذن، حتى الآن، جادلنا بأنّ الثقة تسبق عدم الثقة لأنّ لدينا أسبابًا متعالية للاعتقاد بأنها ستكون موقفًا مسوّغاً أكثر من عدم الثقة؛ فعلى سبيل المثال، نظرًا إلى أنّ الكلام يتطلب الوضوح ليكون ممكنًا من الأساس، إذا لم أثق بما يقوله الناس لي، فمن المرجح أن ينتهي بي الأمر باعتقادات خاطئة أكثر من اعتقادات صحيحة، أو على الأقل أخفق في الحصول على اعتقادات صحيحة. لذا، يظهر من هذا أنه يمكن إعطاء الثقة تسويغاً عقلانيًا لا يمكن لعدم الثقة الحصول عليه، بناءً على ادعاءات متعالية حول ما يجعل الحياة البشرية (أو نوع حياتنا البشرية) ممكنة في المقام الأول.

على أية حال، إنّ المشكلة في اعتبار ذلك هو جوهر أطروحة الأسبقية لدى لوغستروب هي أنه سيبدو أنه يلتزم مفهوماً تنبؤياً وليس عاطفيًا للثقة، في حين جادلنا سابقًا أنّ العكس هو الصحيح. لأنّ الادعاء المتعالي سيبدو وكأنه يؤسس الثقة على شيء آخر غير الدور الذي يلعبه اعتمادنا في تحفيز الشخص الآخر، بدلاً من تأسيسها على ما نعتبره الطريقة التي تعمل بها الحياة البشرية، على سبيل المثال، أنّ الكلام يجب أن يتضمن الوضوح حيث إنّ هذا هو ما يقال عنه إنه يسوّغ موقف الثقة الخاص بنا. لكن في حين أنّ هذا يمكن أن يكون كافيًا على نحو مؤكد للثقة بالمعنى التنبؤي، فإننا، مع ذلك، جادلنا سابقًا بأنّ رؤية لوغستروب للثقة لا تأخذ هذا الشكل التنبؤي، لذا، ستبدو معالجة أطروحة الأسبقية بهذه الطريقة المتعالية تتعارض مع مفهوم الثقة كما يفهمها.

ترتبط هذه المسألة بالسؤال المعقد المتمثل في تمييز لوغستروب بين المطلب الأخلاقي نفسه ومعاييرنا الأخلاقية التقليدية (على الرغم من أنّ هذا التمييز لا

يمكن تقصّيه على نحو كامل هنا)[21] لكن إحدى طرق فهمه قد تكون من جهة التباين التنبؤي/العاطفي المحدد سابقاً: ففي حين أنه في حالة الوثوق بالناس داخل المعايير التقليدية يكون المفهوم التنبؤي هو الفعال أساساً، وبذلك، يمكن منحه أساسًا متعاليًا، على العكس من ذلك، عندما نفكر في الثقة فيما يخصّ المطلب الأخلاقي، يكون المفهوم العاطفي هو المركزي، لذا، تكون بعض المعاني الأخرى للأسبقية مناسِبة. وهكذا، داخل شروط الأخلاق التقليدية، قد أثق بأنك تتحدث بوضوح وإذا لزم الأمر أُسوِّغ ذلك بادعاء أنّ الكلام لا يمكن أن يعمل إلا إذا كان هذا هو الحال بشكل عام، تمامًا كما قد أثق بتاجر السيارات الخاص بي ليبيعني سيارة لائقة وأُسوِّغ ذلك بفكرة أنه إذا كان العديد من تجار السيارات غير أُمناء، فسيكونون جميعًا عاطلين عن العمل؛ لكن هذا لا يسوِّغ الثقة بك بالمعنى الأعمق، بوصفك شخصاً مستجيباً للمطلب الأخلاقي، لأنّ هذا لا يعني أن أعتبر اعتمادي عليك مسؤولاً بأي شكل من الأشكال عن الحقائق التي أتوقع منك أن تنطق بها.

ومع ذلك، قد يكون هناك طريقة أخرى لتبني المقاربة المتعالية يمكن أن تتجنب هذا الاعتراض. فحتى الآن، استخدمنا الادعاء المتعالي كأساس لإمكانية الاعتماد على الكلام والممارسات الاجتماعية الأخرى، وبالتالي، بوصفه يمنحنا أسساً عقلانية للوثوق بأولئك المنخرطين فيها تفوق أسس عدم الثقة، وبذلك، جَعْل الثقة سابقة عقلانياً. لكننا قد نقدِّم ادعاءً متعاليًا على مستوى آخر، أي أنه ما لم يثق الناس بشكل عام بمواقفهم تجاه بعضهم بعضاً، فلن يتمكنوا من العمل على الإطلاق، وبالتالي الكون قادرين حتى على عدم الثقة، لذا فإنّ الثقة بهذا المعنى أساسية: تُعدّ درجة ما من الثقة بالآخرين شرطاً ضرورياً لإمكانية عدم الثقة، وهو ما يجعل الأولى أكثر أساسية من الثانية بهذا المعنى المتعالي. صاغَ أحد الكتّاب حول الثقة علاقة الثقة/عدم الثقة بطريقة قد تُشير إلى هذه المقاربة:

---

(21) للاطلاع على المزيد من المناقشة، انظر Fink (2017).

> إنّ الثقة، في أوسع معاني الاطمئنان من توقعات المرء، هي حقيقة أساسية في الحياة الاجتماعية. إذ لا شك يَسَع الإنسان، في كثير من المواقف، أن يختار في نواحٍ معينة ما إذا كان سيمنح الثقة أم لا لكن الغياب التام للثقة سيمنعه حتى من الاستيقاظ في الصباح. سيكون فريسة لإحساس غامض بالرهبة، ولمخاوف تُشل الحركة. لن يكون قادرًا حتى على صياغة عدم الثقة وجعل ذلك أساسًا للتدابير الاحترازية، لأن هذا من شأنه أن يفترض مسبقاً ثقةً باتجاهات أخرى. أي شيء وكل شيء سيكون ممكناً. هذه المواجهة المفاجئة مع تعقيد العالم في أقصى درجاته تفوق قدرة تحمّل الإنسان.
> (Luhmann 1979: 4، مقتبسة في Lagerspetz 1998: 141)

يبدو هذا أكثر من مجرّد أطروحة عن 'الاستحالة النفسية'، ويشبه، عوضاً عن ذلك، ادعاءً متعالياً: نحن بحاجة إلى الثقة كي نكون قادرين على عدم الثقة، وإلى هذا الحدّ فهي أساسية.

على أية حال، مع تجنب مشاكل المقاربة المتعالية الأولى، أودّ أن أقترح أنّ لوغستروب لا يزال غير مؤيد لهذا الموقف. [يُبيِّن ذلك] أولاً، كما ذكرنا سابقاً، إنّ مفهوم الثقة المعني ليس هو نفسه مفهوم لوغستروب، وليس من الواضح أنّ الادعاء المتعالي سيكون منطقياً بناءً على مفهومه. لأنه في حين أنّ 'الاطمئنان من توقعات المرء' قد يكون ضرورياً للعمل من الأساس وبالتالي الكون قادراً على عدم الثقة، إلا أنّ ذلك ليس هو الثقة كما يتصورها لوغستروب، لأنه ليس سوى ثقة تنبؤية؛ لكن، في المقابل، يبدو من غير المنطقي ادعاء أنّ الثقة كما يتصورها لوغستروب **بالفعل** ضرورية لنا للعمل بما يكفي لنكون قادرين على عدم الثقة، لأنّ الثقة التنبؤية ستبدو كافية لذلك. لكن ثانيًا، نظرًا إلى أنّ هذا مجرد ادعاء بالأسبقية المتعالية، أي أنّ الثقة هي شرط ضروري لعدم الثقة، فهذا الموقف لا يخبرنا بشيء عن العلاقة **المعيارية** للثقة وعدم الثقة؛ أي أنه فقط يخبرنا بأنه لا يمكن الحصول على الأخير بدون الأول، لكن ليس ما الذي يجعل الأول **أفضل** من الأخير. بالطبع، يمكننا الإجابة عن هذا من خلال العودة إلى المقاربة المتعالية الأولى، حيث تُجادل بأنّ الشروط [التي تُمكِّن] الكلام والتواصل تعني أنّ الثقة ستكون أكثر

جدارة بالاعتماد من عدم الثقة، وبالتالي ينبغي تفضيلها على أسس عقلانية؛ لكننا رأينا أسبابًا لرفض هذه المقاربة أيضًا، من منظور لوغستروب. ومع ذلك، كما سنرى الآن، إنّ السؤال المعياري مهمٌ بالنسبة لرؤية لوغستروب، فهل هناك خيار آخر؟

3.2 الأسبقية الاكسيولوجية

لكي نفهم كيف يمكن أن يكون هذا ممكنًا، من المفيد العودة إلى المقطع الذي بدأنا به، وادعاء لوغستروب المتناقض ظاهرياً بأنّ الثقة أساسية بقدر ما لا **تتطلب** بحق تسويغاً بالنسبة إلى عدم الثقة، لأننا لا يسعنا أن نرى الأخير إلا باعتباره 'الشكل الضعيف' للأول، وبالتالي فهو أدنى منه في المقام الأول:

> إنّ الثقة وعدم الثقة ليسا أسلوبيّ حياة متوازيين. الثقة أساسية؛ عدم الثقة هو غياب الثقة. وهذا هو السبب في أننا لا نقدِّم بالعادة حججاً ومسوِّغات للثقة كما نفعل مع عدم الثقة. ومن باب استعمال تعبير فلسفي حديث، عدم الثقة هو 'الشكل الضعيف' للثقة. (Løgstrup 1997: 18, note 5; 2010: 28, note 1)

لقد وُجِد التعبير الفلسفي الحديث الذي يُشير إليه لوغستروب عند هايدغر، حيث يتحدث هايدغر في **الكينونة والزمان** عن الأنماط الضعيفة للكينونة-في-العالم وللرعاية، على سبيل المثال[22]* كيف تساعدنا صياغة الأمور بهذه المصطلحات في حل لغزنا؟

---

(22) راجع Heidegger (1962:§§12. 83. and §26, 158). يُبيّن لوغستروب الارتباط بهايدغر بشكل صريح في Løgstrup (1950: 30)، وفي Løgstrup (1995, II: 355; 1982: 220): 'بعبارة هايدغر، عدم الثقة هو الشكل الضعيف [deficient form] للثقة'

(*) المترجم: تقول إيرين ماكمولين: 'وفق هذه القراءة، إنّ النمط الضعيف الذي يبدو أنه غياب **تام** لحالة معينة لا يمكن قراءته على أنه غياب كامل بل قد يكون في الواقع تمظهرات إيجابية لنمط آخر. يبدو أنّ هارتمان يُدرك بعض التباينات في هذه الاحتمالية بقدر ما يلحظ =

لمعرفة كيف يمكن ذلك، من الحريّ العودة إلى ردّ لوغستروب على ستانغروب. فهنا، يُبيِّن لوغستروب أنّ السبب الذي جعله يصوغ مقارنة بين الأطفال والبالغين لم يكن لاستدعاء الأسبقية التنموية (أنّ الثقة تأتي أولاً من الناحية الزمنية)، بل لاستدعاء الكيفية التي نرى فيها حياة الطفل الواثق بوصفها أكثر أصالة، أكثر صدقاً من تلك الخاصة بالبالغ غير الواثق:

> المقصد هو، إنّ الاختلاف بين الطفل والبالغ لا يكمن فقط في كون الشخص طفلاً أولاً، ومن ثم يُصبح بالغاً؛ فكلنا يقرّ أنّ الحالتين هما نوعان مختلفان أساساً من الوجود. وألسنا نعتبر، في الواقع، حياة الطفل ككائن، في بعض النواحي، أكثر صدقاً وأكثر أصالة من حياة البالغ ـ لأنّ الثقة، تحديداً، من بين أمور أخرى، تلعب دوراً هائلاً وحاسماً؟ (Løgstrup 2007: 3; 1961: 230)

أقترح أنّ هذه الفقرة يجب فهمها وفق مصطلحات اكسيولوجية، لأنها تدّعي أنّ حياة الطفل **أفضل** من حياة البالغ، ودور الثقة فيها هو أمر حاسم في جعلها كذلك؛ وتحديداً لأنها جيدة بهذا الإطار، لسنا بحاجة إلى أي نوع من الحجج لتسويغ تبنيها على عدم الثقة حيثما كان ذلك ممكناً[23]

إحدى طرق الوصول إلى ما يدور في ذهن لوغستروب هنا، في اعتقادي، هي مقارنة حالة الثقة وعدم الثقة بحالة الصحة والمرض. هنا يبدو من المنطقي المجادلة بأنّ الصحة هي المفهوم الأساسي، حيث لا يمكن تصور المرض إلا على أنه غياب للصحة، والمرض هو الحرمان أو الشكل الضعيف. وهذا يعني أننا يجب أن نعطي قيمة مسبقة للصحة على المرض، لذا، في حين أنه من المفهوم دائمًا أن نسأل (على سبيل المثال، المدخِّن): 'لماذا تختار أن تكون مريضًا بدلاً من أن تكون سليماً؟'، إلا أنه لا يكون مفهوماً عمومًا أن نسأل (على سبيل المثال، شخص

= أنّ 'هايدغر يرفض فكرة أنّ النمط الضعيف ليس سوى إنكار للبنية الوجودية. إنه شيء ما إيجابي، أيضاً' (*Time and The Shared World Heidegger on Social Relations*, p.189).

(23) نوقشت هذه المقاربة كذلك في Rabjerg (2007).

يمارس الرياضة) 'لماذا تختار أن تكون سليماً بدلاً من أن تكون مريضًا؟'؛ سؤال من هذا النوع لا يمكن أن يكون مفهوماً إلا في ظروف خاصة، تكون هي نفسها أقل من المعتاد أو المثالي (على سبيل المثال، شخص يُجوِّع نفسه مُضرباً عن الطعام، حيث قد يتساءل زميله في السجن لماذا قرر المُضرِب عن الطعام تناول الطعام الذي قُدِّم إليه). أن تطرح هذا السؤال يعني أن تبحث عن تفسير لشيء ما يجب ألا يكون بحاجة إلى تفسير أو يُثار حتى (إذا فهمتَ الدلالة ذات الصلة بالصحة والمرض).

إذن، قد نتمسّك بشيء مشابه في حالة الثقة وعدم الثقة: أي أنه يمكننا أن نعتبر الثقة هي المفهوم الأساسي، حيث لا يمكن تعريف عدم الثقة أو فهمه إلا على أنه غياب الثقة، فيكون عدم الثقة هو الحرمان أو الشكل الضعيف. وهذا يعني أننا يجب أن نعطي قيمة مسبقة للثقة على عدم الثقة، لذلك في حين أنه من المفهوم دائمًا أن نسأل: 'لماذا تقرر عدم الثقة بدلاً من الثقة؟'، فليس من المفهوم عمومًا أن نسأل 'لماذا تقرر الثقة بدلاً من عدم الثقة؟'؛ لا يمكن أن يكون هذا السؤال مفهوماً إلا في ظروف خاصة، والتي هي نفسها أقل من المعتاد أو المثالي (على سبيل المثال في الظروف التي خُدِعَ فيها المرء من قبل). كما قال لوغستروب نفسه:

> من أجل تأسيس العلاقة التأسيسية بين الثقة وعدم الثقة، ذكرتُ أنّ المرء لا يطلب بالعادة من أي شخص تفسير الثقة التي قد يضعها بالشخص الآخر، بل بالأحرى تفسير عدم ثقته به. (Løgstrup 2007: 4; 1961: 231)

أن تسأل هذا السؤال يعني أن تبحث عن تفسير لشيء ما يجب ألا يكون بحاجة إلى تفسير أو يثار كسؤال حتى (إذا فهمتَ الأهمية ذات الصلة للثقة على عدم الثقة).

وهكذا، يجادل لوغستروب بأنه عند المستوى المفاهيمي، يُعدّ جزءاً من مفهوم الثقة أن تُقيَّم إيجابياً، بوصفها 'ظاهرة وصفية أخلاقياً' (أو ما قد نُطلق عليه هذه الأيام مفهوم أخلاقي ثقيل [thick]).

خذ الثقة وعدم الثقة، على سبيل المثال: إيجابية الثقة وسلبية عدم الثقة ليستا بعضاً من التراكمات التقييمية التي تكون الثقة وعدم الثقة موضوعاتها، بل موجودتان في الظواهر نفسها. تكمن الإيجابية والسلبية، على التوالي، في معاني هاتين الكلمتين. إذ يتعارض مع الطبيعة الجوهرية للثقة، ويتعارض مع المعنى ذاته للمصطلح، تقييم الثقة كظاهرة سلبية. وبشكل دقيق، نحن ممنوعون من تصور الثقة على أنها شيء سلبي. بالطبع، يمكننا أن نقيّم الثقة كشيء سلبي، لكن هذا لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال تطبيقنا لمنظور ما على الثقة نتجاهل فيه ما تنقله لنا الثقة، أعني، أنها إيجابية. ليس هذا مجرد احتمال نظري ـ بل يحدث، على الرغم من طبيعتها، أن نقيّم الثقة بشكل سلبي لأنها في موقف معين تكون خطيرة. يمكن استغلال الثقة؛ لذا، عند تربية الطفل علينا أن نحذره من موقف الوثوق في أنواع معينة من الظروف. لكنّ هذا لا يجعل الثقة ظاهرة محايدة نكون أحراراً في تصورها سلباً أو إيجاباً. لا يمكن تقييمها بشكل سلبي إلا من خلال الاستهانة بطبيعتها الإيجابية. الأمر نفسه، بطبيعة الحال، ينطبق على التقييم الإيجابي لعدم الثقة: إنه ممكن فقط على الرغم من سلبية عدم الثقة. (Løgstrup 2007: 115; 1972: 48)[24]

لذا، يجادل لوغستروب بأنّ الثقة مثلها مثل 'التعبيرات الغالبة الأخرى للحياة'، كالرحمة، الحب، الأمل، التي لا يمكن تقييمها مبدئياً إلا بشكل إيجابي، وبذلك، تكون لها الأسبقية على أشكالها الضعيفة كنتيجة لذلك.

ومع ذلك، يمكن أن يُثار سؤال **لماذا** تكون للثقة قيمة إيجابية؛ ما هو الشيء الذي يجعل الثقة على هذا الحال؟ يوضِّح لوغستروب أنّ ذلك مرتبط بالفهم الصحيح للعمليات الأساسية التي تحكم الحياة، على غرار تلك المرتبطة بالصحة،

(24) راجع أيضاً Løgstrup (1997: 249; 2010: 279)، حيث يحدد لوغستروب الثقة إلى جانب الحب بوصفهما من 'الحقائق التي نلخصّها بأنها [سمة] الخير أو الصلاح في حياتنا البشرية'، مما يعني، عندئذ، أن 'الثقة موجودة مسبقاً'، كما أنّ التحفّظ وعدم الثقة هما بالتأكيد افتقار إلى الثقة وليس العكس'، مما يُشير بوضوح إلى أسبقية اكسيولوجية للثقة على عدم الثقة.

والانقطاع عن تلك العمليات لا يمكن إلا أن يسبِّب لنا الضرر. وهكذا، فإنّ موقف الثقة هو جزء مهم من الخير الإنساني، والذي بدونه سنكون فقراء إلى حد كبير، بحيث إنّ العالم الذي تكون الثقة ممكنة فيه يكون أفضل من العالم الذي لا تكون ممكنة فيه، مما يجعل الثقة أساسية من الناحية الاكسيولوجية[25] ولكن كيف يكون الأمر كذلك على وجه التحديد؟

يمكن العثور على أحد الأسباب الرئيسية في الطريقة التي يُحدِّد بها لوغستروب الثقة على أنها ضرورية للوضوح المعين الذي يمكن أن نتمتع به تجاه بعضنا بعضاً، والذي يكون مفقوداً في ظروف عدم الثقة:

> إنّ عدم السماح للشخص الآخر بالظهور أو الوضوح من خلال الأقوال والأفعال والسلوك، بل إعاقة ذلك من خلال شكوكنا والصورة التي شكّلناها عنه نتيجة بغضنا هو نكران الحياة. (Løgstrup 1997: 14; 2010: 23)

بالنسبة إلى لوغستروب، يُعدّ هذا الوضوح سمة من سمات الثقة وكذلك سمة من سمات الحب والتعاطف، لأننا في هذه العلاقات نأخذ الناس على ظاهرهم عندما يقدِّمون أنفسهم إلينا ونتواصل معهم بشكل مباشر، بدلاً من تكوين صورة معينة عن شخصيتهم، نظرية ما عمّا يجعلهم علامة، ونستخدمها لتحديدهم بها. يمكن أن نشكّل مثل هذه النظريات لأسباب مختلفة، لكنّ لوغستروب يعتقد أنّ ما هو مهم في علاقة الوثوق هو أنها تهدمها بعودتنا إلى رؤية الشخص مرة أخرى، بدلاً من تحديده من خلال صورتنا عنه:

> ما زال من الممكن الكشف عن الطابع الأساسي للثقة بطريقة أخرى. في الحب والتعاطف لا يوجد دافع للتحقيق في شخصية الشخص الآخر. ونحن لا نبني صورة عنه أو عنها... من ناحية أخرى، إذا لم نتعاطف مع الشخص الآخر...

---

(25) راجع (Løgstrup (1995, II: 355; 1982: 220: 'إنّ الظروف الخارجية إما تُسبِّب الثقة وتوفر ظروفاً جيدة للنمو، أو أنها تضر بها في منبعها وتوفر ظروفاً سيئة للنمو'

> ثم نبدأ في تكوين صورة عن شخصية الآخر... فمهما يكن من أمر، عندما نكون على ارتباط مباشر بهذا الشخص، عادة ما تنهار هذه الصورة؛ يمحقها الحضور الشخصي... فقط عندما يصبح البرهانُ على عدم جدارته بالاعتماد بالمعنى الأكثر إيجابية عدمَ ثقة متنامياً، أو عندما يغلقني الانزعاج والنفور بشكل تام، تستمر الصورة في الظهور. (Løgstrup 1997: 13; 2010: 22-3)[26]

وبذلك، يرقى عدم الثقة عند لوغستروب إلى نُكران الحياة لأنه يعني وضع صورة ما عن الشخص مكان الشخص نفسه[27]، وتعريفه من خلال ما كان عليه بدلاً من السماح له بأن يكون قادراً على جعل نفسه جديداً، تماماً مثلما يمكن للحياة (كما يعتقد لوغستروب) أن تجدِّد نفسها .وهكذا، يكتب: 'قد نُطلق على ذلك ثقة بالحياة نفسها، بالتجديد المستمر للحياة' (Løgstrup 1997: 14; 2010: 23).

وهكذا، هناك تأثيران ضاران بشكل أساسي في العالم حيثما لم تكن الثقة ممكنة، مما يعكس مدى أهميتها لمصلحتنا ـ ينطوي الأول على إلحاق الضرر بالشخص الذي تُعدَم الثقة به، وينطوي الثاني على إلحاق ضرر بالشخص الذي يعدِم الثقة. يمكن صياغة حجة الضرر الذي يلحق بالشخص الذي تُعدَم الثقة به على النحو التالي:

---

(26) قد تكون الترجمة الأكثر دقة للجملة الأخيرة: 'فقط عندما يَثبُت أنه لا يمكن الوثوق بالآخر، وحيث أصبح هذا حرفياً عدم ثقة متنامياً، أو عندما يُغلقني الانزعاج والنفور بشكل تام، تستمر هذه الصورة في الظهور'. هنالك نقاش حول هذا الجانب من موقف لوغستروب عند لاغرسبيتز (2015: 123)

(27) مع أنّ لوغستروب لا يتخلى أبداً عن الرؤية القائلة إنه يجب تجنّب ذلك، إلا أنه يُميز لاحقاً أنّ المرء يسعه كذلك أن يُركِّز بشدة في بعض الأحيان على الشخص إلى درجة أنه يصبح منومًّاً مغناطيسياً بسبب حضوره، إذا جاز التعبير، وهذا قد يخلق أيضاً مشاكل بحد ذاته، من خلال جعلنا نأخذ بالاعتبار مخاوفهم الحالية فقط: 'لأنّ ملاقاة [الآخر] تستحوذ علي، فَتَجزّ مخيلتي. لا يمكن لمخيلتي أن تتحرك بحرية في تاريخ الآخر وعالمه، لأنّ موقفي وفكري ومشاعري يُضيَّق عليها لتكون إجابة عمّا يشغل الشخص الآخر وما يتطلبه ويتوقعه مني' (Løgstrup 1983: 51، اقتُبست وترجمت في Bugge 2017: 224-5).

(1) بصفتنا كائنات حية، لدينا القدرة على التجديد، التي يجب إدراكها إذا أردنا أن تسير حياتنا على ما يرام.

(2) لا يمكن إدراك هذه القدرة إذا كنا مقيدين بالصورة أو النظرية التي يفرضها علينا الآخرون.

(3) تتضمن الثقة الارتباط بالآخر دون صورة أو نظرية ما.

(4) لذا، إنّ الكون محل ثقة عند الآخرين يمكّننا من العمل بالطريقة الصحيحة.

(5) أن تعدم الثقة يعني أن تفرض صورة أو نظرية على الشخص.

(6) لذا، إنّ عدم الثقة بالشخص يعني المخاطرة بإعاقة قدرته على التجديد، وبالتالي، منع حياته من أن تسير على ما يرام.

أما حجة الضرر الذي يلحق بالشخص الذي يعدِم الثقة فيمكن صياغتها على النحو التالي:

(1) إنّ قدرة الأشخاص على التجديد أمر أساسي لقيمة الحياة؛ إنها الطريقة التي تتطور بها الحياة من أجل الخير.

(2) إذا فشلنا في تمييز (1)، فإننا نفقد إحساسنا بالطريقة التي يمكن أن تتحسّن بها الحياة، وإذا فقدنا ذلك، فقدنا 'الحماس للحياة' أو 'شجاعة أن نكون' في حياتنا.

(3) أن يفقد المرء 'حماسه للحياة' أو 'شجاعته للكون فيها' يعني أن يتضرر.

(4) لأجل تمييز (1)، يجب ألا يرى المرء الآخرين بوصفهم مقيدين بصورة أو نظرية ما يمتلكها عنهم.

(5) تتضمن الثقة الارتباط بالآخر دون صورة أو نظرية ما.

(6) لذا، تمكّننا الثقة من تمييز (1)، وبالتالي تكفي لتجنّب الضرر في (3).

ويمكن للمرء، عندئذ، أن يبني حجة أكثر عمومية تُدخِل الضرر على كلا الطرفين، من خلال علاقة عدم الوثوق:

(1) إنّ الارتباط بالآخر بشكل مباشر، دون صورة أو نظرية ما، هو أمر أساسي لامتلاك علاقة صحيحة معه بوصفنا كائنات الحية، دون تدخّل أي شيء في تلك العلاقة.

(2) تربطنا الثقة بالآخر من دون صورة أو نظرية ما.

(3) لذا، تنطوي الثقة على علاقة صحيحة مع الآخرين.

(4) أن تعدِم الثقة يعني أن تمتلك صورة أو نظرية ما.

(5) لذا، فإنّ عدم الثقة لا يسمح بعلاقة صحيحة مع الآخرين.

وبذلك، تكون الثقة ضرورية بالنسبة لنا كخير إنساني أساسي تأسيسي، إلى جانب 'غيرها من تعبيرات الحياة المهيمنة'، بطريقة لا يكون فيها عدم الثقة كذلك؛ بل عدم الثقة هو حرمان من تلك الخيور، وبالتالي فهو أقل جوهرية، تماماً مثلما أنّ المرض هو حرمان من الصحة.

لفهم ما قد يجول في خلد لوغستروب هنا، من المفيد أن نأخذ بعين الاعتبار مثال تشالرز ميريل، أسقف مدينة ديني في رواية فيكتور هوغو الكلاسيكية '**البؤساء**' يستمر الأسقف، الذي قُدِّمت شخصيته وتاريخه في الفصل الأول من الكتاب، ليس فقط في إظهار التعاطف والشفقة تجاه المحكوم السابق جان فالجان، بل كذلك الثقة في السماح له بدخول منزله من الأساس، وعلى وجه الخصوص السماح له بالنوم في منزله مع إمكانية الوصول إلى الآنية الفضية التي يملكها صاحب المنزل. من الجليّ أنه مع أنّ أخت الأسقف مادموزيل بابتستين مستعدة لمواكبته احترامًا لحكمه وصلاحه، تعتقد مدام ماغلوار، مدبرة منزل الأسقف، أنه قد تجاوز الحدّ هذه المرة وصُدِمت بشدة من تصرفاته في الوثوق بفالجان. يبدو أنّ ما تؤكده رواية هوغو، على الأقل من منظور لوغستروب، هو أنه بينما يرى الجميع أنّ فالجان هو ما فَعَله، وبالتالي، يصبح مجرمًا متشردًا منبوذًا، يراه الأسقف (وبالتالي بدرجة أقل

أخته) إنسانًا فرداً بحد ذاته يقف أمامه. حتى فالجان بدا مصدومًا من الانفتاح الذي أظهره له الأسقف وسعى إلى تذكيره بالكيفية التي يجب أن يُصنِّفه بها:

قال الأسقف: 'أيتها السيدة ماغلوار، ضعي طبقاً آخر'

وخطا الرجل [فالجان] ثلاث خطى واقترب من المصباح القائم على المائدة، وكأنه لم يَفهم جيداً.

فقال: 'ليس الأمر كذلك، هل فهمتني؟ أنا رجل حُكم عليه بالأشغال الشاقة. مجرم خرج من السجن منذ فترة قصيرة' وسحبَ من جيبه ورقة كبيرة صفراء ونشرها' .هذا هو جوازي. إنه أصفر كما ترى. وهذا وحده كاف لأن يطردني الناس من أي مكان أقصد إليه. أتحب أن تقرأ. أنا أعرف القراءة؛ أجل أعرف. لقد تعلمتها في سجن المحكومين بالأشغال الشاقة. إنّ هناك مدرسة يتعلم فيها من يرغب من السجناء. أُنظر، هذا ما كتبوه على الجواز: 'جان فالجان، محكوم بالأشغال الشاقة أُطلق سراحه. من مواليد ـ "أنت لا تبالي بهذا" ـ خدم في السجن تسع عشرة سنة. خمس سنوات لارتكابه جريمة السرقة مع الكسر؛ وأربع عشرة سنة لمحاولته الفرار من السجن أربع مرات ـ إنه رجل خطرٌ جداً" أرأيت!' (Hugo 1982: 85)

لكنّ الأسقف تجاهل كل هذا وأصرّ على أنه غير مهتم. ثمّ، في رسالة من أخته اقتُبست لاحقًا في النص، تتأمل فيها في سلوكه، وتؤكد على نحو خاص إنّ 'أخي لم يسأل الرجل عن مكان ولادته. لم يسأله عن قصته. لأنّ القصة كانت ستشمل بعض الروايات عن جرائمه، ومن الواضح أنّ أخي أراد تجنب أي إشارة إليها' وتُقدِّم التفسير التالي الذي جعل الأسقف يتصرف على هذا النحو: 'يجب أن يكون قد فكّر في أنّ الرجل، جان فالجان هذا، كان مضطهدًا مسبقاً بما فيه الكفاية بسبب عبء تعاسته، وأنه من الأفضل صرف انتباهه عن أفكاره وجعله يشعر، ولو لفترة قصيرة، أنه إنسان مثل أي إنسان آخر (Hugo 1982: 90). مرة أخرى، من منظور لوغستروب، قد نفهم أنّ مقصد هوغو هو أنّ الوثوق بفالجان **يعني** مجرد رؤيته على أنه لم يعد محدَّداً بماضيه، في حين، على العكس من ذلك، أن ترى

فالجان من خلال عين مدبرة منزل الأسقف التي لا تثق به لا تعني حقًا رؤية الشخص على هذا النحو، بل كل الأشياء التي يمثلها ـ محكوم، مذنب، مجرم مع جواز إطلاق سراح أصفر. على غرار طفل لوغستروب، قد نعتقد أيضًا أنّ هذا يمنح الأسقف 'بهجة في الحياة، شجاعة ليكون فيها' التي لا تستطيع مدبرة المنزل، رغم كل ما نفهمه من حذرها الملموس وشكوكها المعقولة، أن تمتلكها أبدًا، جزئيًا لأنها لا يسعها أن ترى الحياة قادرة على هذا النوع من التجديد والإصلاح بنفس الطريقة التي تَسَع الأسقف، بينما تُحرَم أيضًا من نوع التفاعل المباشر مع الآخرين الذي جعله موقفُ الثقة الخاص به ممكنًا أيضًا.

بالطبع، لا يدّعي لوغستروب أنّ عدم الثقة هذا لا يوجد ما يسوّغه أبدًا، أو ينكر أنه يمكن بمعنى ما أن يصبح متأصلًا في شخص ما لسبب وجيه؛ لكن، مع ذلك، فإنّ الثقة تسبق عدم الثقة لأنّ ذلك لا يمكن إلا أن يعزلنا عن الطريقة الفضلى للتواصل مع الآخرين ومع الحياة نفسها. بوصفه شخصاً عاش التجربة النازية في كل من ألمانيا والدنمارك، وما أعقب ذلك من تآكل في علاقات الثقة الذي استتبعه، يجب أن يُنظر إلى هذا على أنه الدرس الأساسي الذي تعلمه لوغستروب: ليس أنّ المجتمع لا يمكنه أن يعمل في مثل هذه الظروف، لأنه بمعنى ما تمكّن من فعل ذلك، بل لأنه لا يزال شكلًا مرَضيًا من الحياة البشرية، الذي تُفقَد فيه الخيور المهمة مع ترسّخ الأنواع المختلفة و'الضعيفة' من العلاقات المتبادلة التي فرضت على الناس أن يلتزموا بطريقة محدودة في فهم بعضهم بعضاً بوصفهم كائنات حية. هكذا، تكون قوة إحساسنا محدودة على هذا النحو، حتى عندما نواجه "مخرِّباً ما" قد نجد صعوبة في ألا نكون واضحين [منفتحين] وواثقين، لأنه حتى في مثل هذه المواجهة، قد يكون من الصعب ألا نأمل إمكانية تحقق هذا الخير، حتى وإن علمنا بأنه لا يمكن ذلك.

ومع ذلك، قد يُعترَض على هذا التفسير، بأنه إذا نُظِرَ إلى أسبقية الثقة من الناحية الاكسيولوجية بهذه الطريقة، ثم فسّرنا قيمة الثقة بالطريقة التي ادّعيتُ أنّ لوغستروب يقوم بها، فسيجعله ذلك عرضة للصعوبة الأساسية هاته: أي، ألن يكون

لدينا الآن سبب للثقة بالآخرين قائم على الخير الذي تجلبه هذه الثقة إلى حياتنا، لكن أليس هذا بالضبط هو السبب الخاطئ للثقة بالآخرين، بحيث إذا أعطيناه هذا الأساس الاكسيولوجي لا يمكنه، عندئذ، أن يعمل بشكل صحيح؟ في الواقع، يمكن القول، إننا قد نفكر في الأسقف من خلال هذه الناحية على وجه التحديد: لأن نظرته الإيجابية إلى العالم مهمة جدًا بالنسبة له، ولهذا السبب يثق بفالجان، وهكذا، يدفعه ذلك إلى الثقة لسبب خاطئ وبطريقة تعميه عن جميع الأسباب التي تجعله لا يثق؛ لكنّ مدبرة المنزل ليس لديها مثل هذه النظرة الإيجابية عن الحياة، لذلك فهي أكثر تبصّراً بشأن المسوّغات التي تجعلها لا تثق بفالجان، لذا، بالنسبة لها يعمل موقف الثقة كما ينبغي.

الآن، يمكن القول إنّ لوغستروب لديه ردٌّ مثير للاهتمام على هذه الصعوبة[28] لأنه يقترح، جنباً إلى جنب كل التعبيرات المهيمنة في الحياة، أنه من غير الممكن الثقة لأسباب ذرائعية ـ لأنه، عندئذ، لن يكون المرء واثقاً، ذلك أنه مع أنّ الوثوق بالآخرين قد يجلب لنا خيوراً مهمة، لا يمكن أن تكون هناك أسباب تجعلنا نثق. لذا، لا يمكن أن تنشأ مشكلة 'الأسباب الخاطئة':

> تتجلى هذه اللامشروطية [للتعبيرات المهيمنة في الحياة، مثل الثقة] في حقيقة أنه بمجرّد أن يُستدعى تعبير ما في الحياة ليؤدي غرضاً آخر غير الغرض الخاص به، فإنه يختفي أو يتحول إلى نقيضه.... فالرحمة تنحصر في الدافع لتحرير الشخص الآخر من المعاناة. إذا خدمت غرضاً آخر، مثل استقرار المجتمع، فقد استعيض عنها باللامبالاة تجاه معاناة الشخص الآخر. إذ يحوّل الدافع الخفي الرحمة إلى نقيضها.
>
> وهذا هو السبب في أنّ التعبيرات العفوية للحياة تتحدى كل المسوّغات. في اللحظة ذاتها التي نسعى فيها إلى تقديم سبب لها، نجعلها مشروطة بما نقدّمه بوصفه سببنا الخاص، فتُصبح فاسدة من فورها. لقد جعلناها وسيلة للحصول

(28) للاطلاع على مناقشة مفيدة وعامة حول هذه المسألة، انظر (3-90 :2002) Williams وFaulkner (5-174 :2011).

على هدف ما غير هدفها الخاص بها: وسيلة للهدف الموجود في التسويغ.
(Løgstrup 2007: 128; 1982: 107)

تبدو هذه الحجة منطقية للغاية في حالة الثقة، على الأقل كما يتصورها لوغستروب: لأنّ الثقة، كما رأينا، تعني أن تكون منفتحًا على الشخص الآخر، وأن تراه بنفسه وليس من خلال صورة أو نظرية. لكن، إذا كنت تثق بالآخر من أجل الخير الذي تجلبه لك هذه الثقة، كطريقة للمساعدة في الاحتفاظ بنظرة إيجابية عن الحياة، فإنّ ذلك ليس سوى طريقة أخرى للانفصال عن الشخص المعني، من خلال التركيز على نفسك بدلاً منه. لهذا السبب، إذا اكتشفنا أنّ الأسقف وثقَ بفالجان لأنه يرغب في الاحتفاظ بالخيور التي تأتي مع الثقة، فلن نقول بعد الآن إنه وثقَ بفالجان من الأساس. وهكذا، في حين أنّ الرؤية الاكسيولوجية يمكن أن تفسّر لماذا تكون 'الثقة أساسية' بالطريقة التي بيّناها، فإنها لا تهدد بتقويض أسس الثقة بطريقة قد تكون إشكالية، لأنه وفق منطق تفسير لوغستروب للثقة، لا يمكن أن تكون قيمة الثقة سببًا للثقة، وبالتالي، تشوّه الثقة بهذه الطريقة.

4.2 الأسبقية الأنطولوجية

لقد رأينا، إذن، أنه يمكننا أن نأخذ ادعاء لوغستروب المثير للاهتمام أنّ 'الثقة أساسية' بطريقة اكسيولوجية: أي أنّ العالم الذي تكون فيه الثقة ممكنة أفضل من العالم الذي تكون غائبة فيه، وليس فقط لأنّ الافتقار إلى الثقة سيضرّ بالعلاقات الإنسانية الأخرى أو يجعلها مستحيلة (على الرغم من أنه سيفعل ذلك بلا شك)، بل لأنّ العالم سيُحرم من الخيور الجوهرية في الثقة نفسها، والتي تُنتَزَع أو تُهدَّد بمجرد أن نعيش في عالمٍ يتسم بعدم الثقة. على هذا النحو، لا تكون الثقة موازية لعدم الثقة أو تساويه، بل هي أساسية: ليس لأننا نبدأ بالوثوق ثم نتعلم عدم الثقة؛ أو لأنّ لدينا أسبابًا أفضل للوثوق بدلاً من عدم الوثوق؛ أو لأننا لا نستطيع أن نعدم الثقة ما لم نثق؛ بل لأنّ الثقة لها قيمة مسبقة، وبالتالي فإنّ عدم الثقة لا يمكن إلا أن يكون هو الحرمان منها أو الشكل الضعيف لها.

على أية حال، ليست هذه نهاية القصة برمتها. لأنه، وفق طريقة تفكير لوغستروب (التي لا يمكن تحديدها بالكامل هنا)، يرتبط هذا النوع من الأسبقية الاكسيولوجية ارتباطًا وثيقًا بشكل آخر من الأسبقية التي يمكن أن تُعزى إلى الثقة: أعني، ما أسميته الأسبقية الأنطولوجية، التي اقتنصناها من ملاحظة لوغستروب (التي أُضِيفَ إليها ادعاؤه أنّ ’الثقة أساسية‘ في الحاشية) أنّ ’الثقة ليست من صنعنا؛ إنها مُعطاة‘ (Løgstrup 1997: 18; 2010: 27)[29] بالنسبة إلى لوغستروب، ما يعنيه هذا أساسًا هو أننا لا نخلق الثقة أو نستدعيها بوصفها ممارسة أو معيار، على غرار الطريقة التي نستدعي بها الممارسات أو المعايير مثل القيادة على اليسار أو الزواج أو حتى الملكية، التي تحكم مؤسساتنا الاجتماعية المختلفة بطرق نتمنى أن تكون أفضل ما يكون. نشأت هذه الممارسات أو المعايير من لدنا بطريقة تعاقدية أو شبه-تعاقدية، وبالتالي فهي الخيور التي نقدِّمها إلى العالم ونتحكم بها. لكن هناك بنى أخرى تكون أساسية للحياة نفسها، التي نحن جزء منها، ولا يمكننا تحقيقها بهذه الطريقة لأنه بدونها لا يمكن أن نوجد من الأساس، والثقة (إلى جانب التعبيرات المهيمنة الأخرى للحياة) هي بنى من هذا النوع. بدون الثقة لا يمكننا العمل بوصفنا المخلوقات التي نمثلها في المقام الأول، بالنظر إلى ضعفنا واعتمادنا على بعضنا بعضاً. بهذا المعنى، إذن، ’ليست الثقة من صنعنا‘، بل هي شيء يُعطى مع طبيعة الحياة البشرية بحد ذاتها، وهكذا هي ’خير‘ لسنا مسؤولين عنه، وبالتالي لا يمكننا نيل فضل تحقيقه[30] في المقابل، عدم الثقة ليس أساسيًا أنطولوجياً على هذا النحو، لأنّ الحياة البشرية يمكن أن تعمل بشكل جيد تمامًا دون عدم ثقة ـ لا يُصبح عدم الثقة مطلوباً إلا لأننا شوهّنا الحياة من خلال أنانيتنا، وهذا هو السبب في أنه ليس ضرورياً لتعمل الحياة البشرية نفسها بشكل سليم، وسبب أنّ حقيقة وجوده تشوّه سمعتنا.

(29) قد تكون الترجمة الأكثر دقة: ’الثقة لا تعود إلينا. بل هي معطاة‘.

(30) راجع لوغستروب (1997: 141; 2010: 161، ترجمة بتصرف)، حيث يرفض لوغستروب فكرة أنّ الثقة والحب يمكن أن يُجتزآ من شَرِّنا ـ ’كما لو أنّ الثقة والحب الطبيعي لم يُعطيا إلى الإنسان، بل كانا من إنجازاته الخاصة ويمكن أن يُعزَيا إلى موقف الذات‘.

إذن، يجب أن يتضح أنه وفقًا لتفسير لوغستروب، لابُدّ من التفكير في ادعاءات الأسبقية الاكسيولوجية والأنطولوجية معًا: الادعاء الأخير ليس ادعاءً محايد القيمة، على سبيل المثال، على غرار ادعاء أنّ الأفراد قبل الفاعلين الاجتماعيين، لأنّ الأخير لا يكون ممكناً بدون الأول. بدلاً من ذلك، تنبع الأسبقية الأنطولوجية للثقة من حقيقة أنّ الثقة هي مطلب أو شرط للأداء السليم للحياة البشرية، وهو ما يجعلها شيئًا لا نخلقه بأنفسنا (أسبقية أنطولوجية)، بل يجعلها أيضًا خيرًا أساسيًا وبذلك تكون سابقة بهذا المعنى أيضًا، لأنّ لها قيمة لم نعزُها إليها أيضًا (أسبقية اكسيولوجية)[31]

يُظهِر هذا أيضًا لماذا قد يكون لنوعي الأسبقية اللذين رفضناهما ـ النفسية والمتعالية ـ مكان ما في تفسير لوغستروب بطريقة معدّلة على نحو مناسب. على الرغم من أننا جادلنا بأنّ رؤية لوغستروب لا تعمل على المستوى النفسي فقط، يمكننا الآن أن نرى السبب، إلا أنه، مع ذلك، يمكننا أن نرى أيضاً سبب احتكامه إلى الأدلة النفسية للآثار الضارة لعدم الثقة على الأطفال والبالغين. وبالمثل، في حين أننا جادلنا أيضًا بأنّ رؤية لوغستروب لا تدافع في المقام الأول عن الأسبقية العقلانية للثقة على عدم الثقة على أساس أنّ هذا الأخير يجعل الأولى ممكنة، إلا أنه، مع ذلك، تحتوي ادعاءاته عن الأسبقية الأنطولوجية للثقة على ما يمكن اعتباره ادعاءً متعالياً موجَّهاً-نحو-العالم، وهو أنّ الثقة هي شرط ضروري للأداء السليم للحياة البشرية يكون عدم الثقة متطفلاً عليها، وبالتالي فهي بنية معيارية نرتكز عليها بوصفها 'معطاة'، وليست شيئًا نبتدعه بأنفسنا ويمكن أن ننسب فضله إلينا[32] وبذلك، فإنّ المرجو هو أنه بعد تفكيك هذه الخيوط في

(31) راجع Løgstrup (2007: 115; 1972: 48)، حيث يجتمع كلا الادعاءين معًا عندما يكتب لوغستروب عن ظاهرة مثل الثقة: 'سواء كانت هذه الظواهر إيجابية أم سلبية، جيدة أم سيئة، لم يُحدَّد ذلك أولاً في تقييمنا لها؛ لم يتقرر ذلك أولاً في تفاعلنا معها. إنها تجعلني ملكًا لها قبل أن أجعلها ملكًا لي. لقد لمَحت إلى ما هو جيد وسيئ قبل أن أفكر في الأمر بنفسي وأقيّمه. هذا هو سبب تسمية التعبيرات الإيجابية للحياة مهيمنة'.

(32) راجع Løgstrup (1962: 532): 'يعيش الشك على حساب الثقة، والإرادة الشريرة للتغلّب على الآخر متطفِّلة على الإمكانية المستحدَثة للحياة'.

مفهوم لوغستروب المعقّد للثقة وإظهار أيضاً كيفية ارتباط بعضها ببعض، يمكننا الآن أن نرى بوضوح أكثر ما يعنيه بالنسبة له أن يدّعي أنّ الثقة أساسية، وما يجعل ذلك الادعاء ذا فائدة كبيرة[33].

* * *

References

Baier, Annette. 1986. Trust and Anti-Trust. *Ethics* 96: pp. 231-60.

Bugge, David. 2017. The Out-Side In-Sight: Løgstrup and Fictional Writing. In *What is Ethically Demanded? K. E. Løgstrup's Philosophy of Moral Life*, ed. Hans Fink and Robert Stern. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, pp. 216-33.

Derrida, Jacques. 1998. Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone. Trans. Samuel Weber, in *Religion*, ed. Jacques Derrida and Gianni Vattimo. Oxford: Polity Press, pp. 1-78.

Faulkner, Paul. 2007. On Telling and Trusting. *Mind* 116: pp. 875-902.

Faulkner, Paul. 2011. *Knowledge on Trust*. Oxford: Oxford University Press.

Faulkner, Paul. 2014. The Practical Rationality of Trust. *Synthese* 191: pp. 1975-89.

Fink, Hans. 2017. Løgstrup's Point: The Complementarity Between the Ethical Demand and All Other Moral Demands. In *What is Ethically Demanded? K. E. Løgstrup's Philosophy of Moral Life*, ed. Hans Fink and Robert Stern. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, pp. 54-79.

Gambetta, Diego (ed). 1988. *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford: Basil Blackwell.

Goldman, Alvin. 2011. Experts: Which Ones Should You Trust? In *Social Epistemology: Essential Readings*, ed. A. Goldman and Dennis Whitcomb. Oxford: Oxford University Press, pp. 109-33. (Original edition 2001.)

Hardin, Russell. 1996. Trustworthiness. *Ethics* 107: pp. 26-42.

Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell.

Hertzberg, Lars. 1988. On the Attitude of Trust. *Inquiry* 31: pp. 307-22.

Hieronymi, Pamela. 2008. The Reasons of Trust. *Australasian Journal of Philosophy* 86: pp. 213-36.

Hollis, Martin. 1998. *Trust Within Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

Holton, Richard. 1994. Deciding to Trust, Coming to Believe. *Australasian Journal of Philosophy* 72: pp. 63-76.

---

(33) أنا ممتن للغاية لكل من ديفيد بوغي وبول فوكنر وهانز فينك وبيورن رابيارغ وتوم سمبسون على تعليقاتهم السخيّة وإلى الجمهور الذي حضر مؤتمر الثقة في أكسفورد الذي قُدِّم فيه هذا الفصل لأول مرة.

Hugo, Victor. 1982. *Les Misérables*, trans. Norman Denny. Harmondsworth: Penguin Books.

Jones, Karen. 1996. Trust as an Affective Attitude. *Ethics* 107: pp. 4-25.

Kant, Immanuel. 2011. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Ed. and trans. Mary Gregor and Jens Timmerman. Cambridge: Cambridge University Press.

Lagerspetz, Olli. 1998. *Trust: The Tacit Demand*. Dordrecht: Kluwer.

Lagerspetz, Olli. 2015. *Trust, Ethics and Human Reason*. London: Bloomsbury.

Levinas, Emmanuel. 1985. *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*. Transl. R. A. Cohen. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.

Løgstrup, K. E. 1950. *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung*. Berlin: Erich Blaschker Verlag.

Løgstrup, K. E. 1961. *Kunst og Etik*. Copenhagen: Gyldendal.

Løgstrup, K. E. 1962. Kristendom uden Skabelsestro, in *Vindrosen*

Løgstrup, K. E. 1972. *Norm og Spontaneitet*. Copenhagen: Gyldendal.

Løgstrup, K. E. 1980. Trampolinens Genmæle, *Fonix* 4: pp. 222-34; trans. Kees van Kooten Niekerk and Robert Stern, available at: https://ethicaldemand.wordpress.com/resources-and-link/ <https://ethicaldemand.wordpress.com/resources-and-link/>

Løgstrup, K. E. 1982. *System og Symbol: Essays*. Copenhagen: Gyldendal.

Løgstrup, K. E. 1983. *Kunst og Erkendelse*. Copenhagen: Gyldendal.

Løgstrup, K. E. 1987. Fænomenologi og Psykologi. In his *Solidaritet og Kærlighed og Andre Essays*. Copenhagen: Gyldendal, pp. 116-40; trans. Hans Fink and Robert Stern, available at: <https://ethicaldemand.wordpress.com/resources-and-link/>

Løgstrup, K. E. 1995. *Metaphysics*. Trans. Russell L. Dees, 2 vols. Milwaukee, WI: Marquette University Press.

Løgstrup, K. E. 1997. *The Ethical Demand*. Trans. Theodor I Jensen, rev. and ed. with an introduction by Hans Fink and Alasdair MacIntyre. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Løgstrup, K. E. 2007. *Beyond the Ethical Demand*. Trans. Susan Dew and Heidi Flegal, ed. Kees van Kooten Niekerk. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Løgstrup, K. E. 2010. *Den Etiske Fordring*. Aarhus: Klim.

Løgstrup, K. E. 2013a.*Opgør med Kierkegaard*. Aarhus: Klim.

Løgstrup, K. E. 2013b. *Ophav og Omgivelse: Betragtninger over historie og natur, Metafysik III*. Aarhus: Klim.

Luhmann, Niklas. 1979. *Trust and Power*. Chichester: Wiley.

Plant, Bob. 2005. *Wittgenstein and Levinas: Ethical and Religious Thought*. London: Routledge.

Rabjerg, Bjørn. 2007. Løgstrups Kritik af Kierkegaard: Den Uendelige Kvalitative Forskel på Fortabelse og Kærlighed. Res Cogitans 1: pp. 20-58.

Stangerup, Henrik. 1960. En Replik i Diskussionen om den Etiske Fordring, *Perspektiv*

Williams, Bernard. 2002. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton, NJ Princeton University Press.

Wittgenstein, Ludwig. 1969. *On Certainty*. Trans. Denis Paul and G. E. M. Anscombe Oxford: Blackwell.

ملحق عن الثقة والإيمان

الإيمان عند إبراهيم:
الإيمان بوصفه ثقة واعتقاداً وامتثالاً*

إنّ مفهوم الإيمان كما نعرفه في الغرب ليس مستمدًا من اليونان القديمة بل من إسرائيل القديمة. لكي نفهم ذلك، يجب أن ندخل عالم الكتاب المقدس، وعندما نفعل ذلك، نجد أنفسنا في عالم مختلف بالفعل. فبالنسبة لأفلاطون، إنّ الفرق بين المعرفة والاعتقاد هو محور الصدارة. وبالنسبة لليهودية والمسيحية، يكون الفرق بين الإيمان والكفر. تتراجع المعرفة في الكتاب المقدس إلى حد ما إلى الأطراف، على الرغم من أنها (كما سنرى) تبقى لاعباً أساسياً إجمالاً. لا يزال الإيمان هو اللاعب الأكثر بروزًا، مع الكفر باعتباره خصيمه الرئيسي. إنّ المكوِّن الأساسي للإيمان هو الثقة، على الرغم من أنه يشمل أيضًا الاعتقاد والامتثال. إنّ الإيمان الديني، في التقليد الديني اليهودي المسيحي، هو الثقة بالله.

لا تُعدّ الثقة مفقودة بالكامل عند أفلاطون. فعلى المستوى البشري، قد نثق بالمرشد الذي لديه اعتقاد صادق بشأن الطريق إلى لاريسا؛ إنه جدير بالثقة على غرار المرشد الذي يعرف الطريق. ومع ذلك، وعلى الرغم من إعجاب أفلاطون بجدارة الاعتقاد الصحيح بالاعتماد، فهو لا يعتبر بحال أنّ الثقة بالشهادة البشرية التي يمكن أن يقوم عليها مثل هذا الاعتقاد الصحيح يجب أن تظهر في تفسير

(*) هذه ترجمتي للفصل الثاني 'الإيمان: إبراهيم' من كتاب **Faith and Reason from Plato to Plantinga:** *An Introduction to Reformed Epistemology by Dewey J. Hoitenga Jr*. أذنت لنا بترجمته وإدراجه هنا مطبوعات جامعة نيويورك، جميع الحقوق محفوظة لهم.

المعرفة. يكون الاعتقاد الصحيح معرفة فقط عندما يسع من يملكه أن يعطي تفسيراً له عن طريق الجمع بين التفكير الافتراضي والرؤية الجدلية لما هو حقيقي. على النقيض من ذلك، في الكتاب المقدس، ليست المعرفة المحدَّدة على هذا النحو هي ما يجب البحث عنها على حساب الاعتقاد، بل الإيمان على حساب الكفر. والإيمان، على الرغم من احتوائه على الاعتقاد، هو أكثر من مجرد اعتقاد. إنه الاعتقاد الذي ينشأ من الثقة. والموضوع الأهم للثقة ليس أصحابنا البشر، بل الله. بالنسبة للإغريق، كما يشير بنجامين وارفيلد في كتاب **العقائد الكتابية** [Biblical Doctrines]، إنّ المفهوم الكتابي للثقة 'مصطلح قوي جدًا' أقوى من أن يميِّز موقفهم تجاه الآلهة، المشار إليه بدقة أكبر من خلال المصطلح الإغريقي nomizein*، المترجَم عادةً إلى 'تقديس 'reverence أو 'احترام' (472). بالنسبة للدين الكتابي، إنّ تقديس الله واحترامه على الوجه الصحيح يعني، من بين أمور أخرى، الثقة به.

بالطبع، في المدونة الكتابية، يكون البشر أيضًا موضوعات للإيمان، أو لعدم وجوده. الثقة بشهادتهم هي جزء جَلي وضروري في حياتهم اليومية. على سبيل المثال، صدّق يعقوب شهادة إخوة يوسف بأنّ يوسف كان لا يزال على قيد الحياة في مصر على الرغم من أنّ ذلك لم يكن إلا بعد عدم تصديق أولي (تكوين-26 :45 28)** من ناحية أخرى، كمثال على عدم الثقة، لم يثق توما [أحد الاثني عشر] بزملائه التلاميذ الذين قالوا إنهم رأوا الرب القائم من بين الأموات (يوحنا 20: 25). ما هو أكثر إثارة للاهتمام، أنّ الإيمان بالبشر يمثّل أيضًا الطريقة التي

(*) وفقاً لـ **قاموس الديانة الإغريقية القديمة** لـ Greg Deane، ترجَم العبارة اليونانية *Nomizein theous* إلى اعتناق أو امتلاك اعتقاد بالآلهة كعُرف أو استخدام، أو استخدام الدين بشكل عرفي، أو ممارسة وفقاً للتقاليد، كواجب مدني. وقد وجدت تعريفاً لنفس هذه العبارة في **مرجع أكسفورد في الديانة الإغريقية القديمة** لـ Esther Eidinow & Julia Kindt، ص 23: 'تُرجمت هذه العبارة بشكل مختلف إلى 'الاعتراف بوجود الآلهة'، وإلى 'عبادة الآلهة وفقاً لتقاليد دينية' أو (تلطيخ أو مَحو [smudging] المشكلة) بوصفها 'قبول الآلهة بالطريقة العادية' (Versnel 2011: 552-4, 554-8; Parker 2011: 36)' ـ المترجم.

(**) جميع أرقام الصحاح وآياتها الواردة هنا تُقرأ من اليسار إلى اليمين. ـ المترجم.

يُذاع فيها الإيمان بالله إلى الآخرين. وهذا بيِّن من النشاط التبشيري للمؤمنين المسيحيين الأوائل ومن انتشار الإنجيل منذ ذلك الحين. يدرك المسيحيون تمامًا دور هذه الشهادة والشاهد الديني. يسأل بولس، "كيف يؤمنون بمن لم يسمعوا به قط؟" ويجيب: "إذن، الإيمان نتيجة السماع، والسماع هو من التبشير بكلمة المسيح" (رومية 17 ,14 :10). كما أنّ انتشار الإيمان المسيحي لم يقتصر على النشاط التبشيري البيِّن والعام والدرامي. بل حدثَ أيضًا في سرِّية الإطار العائلي. وهكذا، يتذّكر بولس بمودة إيمان صديقه الشاب وزميله المبشِّر، تيموثاوس، وقد انتقل إليه من والدته أفنيكي وجدته لوئيس (2 تيموثاوس 1 : 5). لأنه لا يمكن فقط تعليم المعتقدات ومن ثم نقلها، بل أيضاً المواقف، بما في ذلك موقف الثقة. وهكذا، لعبت الثقة بشهادة الآخرين، ولا تزال تلعب، دورًا مركزيًا في انتشار المسيحية.

التصديق القائم على الدراية مقابل التصديق القائم على الشهادة

لا يزال الإيمان الكتابي ظاهراً، ليس بوصفه إيماناً بالأنبياء أو بالرسل أو بالآباء المؤمنين بل بوصفه إيماناً بالله وبيسوع المسيح. هذا التطور للإيمان من الإيمان بالبشر الآخرين إلى الإيمان بالمسيح نفسه تم تصويره في قصة يسوع والمرأة السامرية. فقد قرأنا أنّ العديد من جيرانها "آمنوا به بسبب شهادة المرأة، ’لقد أخبرني بكل ما فَعلتُ‘" لاحقًا، بعد أن التقى هؤلاء الجيران بيسوع شخصيًا وزاروه لمدة يومين، قالوا، "إننا لسنا بعد بسبب كلامكِ نؤمن، لأننا نحن قد سمعنا بأنفسنا ونعرف أنّ هذا هو حقاً مخلِّص العالم (يوحنا 42 ,39 :4). وهكذا يظهر التمييز الجوهري مسبقاً في صفحات الكتاب المقدس نفسه بين الإيمان بالله (أو بالمسيح) على أساس شهادة المؤمنين الآخرين والإيمان به بواسطة "سماع المرء بنفسه"

في الحقيقة، في سماع السامريين بأنفسهم أنّ يسوع هو المخلِّص، يجمع يوحنا في الواقع بين المعرفة من خلال الدراية والتصديق بناءً على الشهادة، لأنّ الدراية بالمسيح نفسه جنبًا إلى جنب شهادته عن نفسه تقودهم إلى معرفة (*oidamen*)

شيءٍ ما أنه هو المسيح الذي كانوا يؤمنون به سابقًا فقط بناءً على شهادة الآخرين. في هذه القصة يمكننا أن نرى جوهر الإبستمولوجيا الكتابية، حيث يمكن للبشر، عند سماعهم عن الربّ من إخوانهم البشر، أن يعرفوا الربّ بأنفسهم، من خلال الدراية به ومن شهادته عن نفسه. بعبارة أخرى، إذا تراجعت معرفة الكتاب المقدس إلى الأطراف (كما قلت سابقًا)، فهذا لا يعني أنها أقل أهمية من الإيمان. على العكس من ذلك، إنّ معرفة الربّ هي في الواقع الشرط الأساسي لكل ما يقوله الكتاب المقدس عن الإيمان والكفر. بدونها ستكون الدراما (الصراع) بين الإيمان والكفر غير مفهومة.

النموذج الكتابي للإيمان

إنّ إحدى الطرق الجيدة لاستكشاف طبيعة الإيمان الكتابي، والتي ستقودنا أيضًا إلى الرؤية الكتابية عن ماذا تعني معرفة الله، هي النظر في قصة إبراهيم. يُعدّ إبراهيم مهماً لأنه، حسب بولس، "أبٌ لجميع الذين يؤمنون" (رومية 4:11). على هذا النحو، فإنّ إبراهيم ليس فقط بمعنى ما مُبدئ الإيمان بل كذلك نموذجه (رومية 4: 12). تتضمن قصته حتى أول ظهور للفظة إيمان [faith] في الكتاب المقدس: "وآمنَ [believing] بالربّ" (تكوين 6 :15، ترد [لفظة] *Emunah* العبرية، في شكلها النشط، مرة ثانية فقط في العهد القديم، حبقوق 2:4).

إنّ قصة إبراهيم قصة درامية بالفعل. وتبدأ على النحو التالي: 'وَقَالَ الرَّبُّ لأَبْرَامَ: اتْرُكْ أَرْضَكَ وَعَشِيرَتَكَ وَبَيْتَ أَبِيكَ وَاذْهَبْ إِلَى الأَرْضِ الَّتِي أُرِيكَ، فَأَجْعَلَ مِنْكَ أُمَّةً كَبِيرَةً وَأُبَارِكَكَ وَأُعَظِّمَ اسْمَكَ، وَتَكُونَ بَرَكَةً... فَارْتَحَلَ أَبْرَامُ كَمَا أَمَرَهُ الرَّبُّ' (تكوين 4-1 :12). حتى الآن، لم يُذكَر الإيمان؛ باستثناء عنصران مضمران مسبقاً في الإيمان، هما الثقة بالله والامتثال لأمر الله. تصبح الثقة صريحة في وقفة الظهور الرابع المسجَّل للربّ، حيث يسأل أبرام الربّ عن عدم إنجابه. يجيب الربّ أنّ ابن أبرام، وليس عبده أليعازر، سيكون وريثه. "و يتابع الراوي 'فآمن [believed] بالربّ، فَحَسَبه له بِرّاً' (تكوين 15:6). ثم سأل أبرام الربّ، "كيف لي أن

أعرف أنني سأمتلكها [أي، الأرض التي أتى إليها، التي وعده الربّ بها]؟" ردّاً على ذلك، أعطى الله أبرام علامة غامضة، مضيفًا تطميناً لفظيًا آخر 'تيقّن أنّ نَسَلك سيتغرَّب في أرض ليست لهم... [لكنهم] سيرجعون بعد أربعة أجيال إلى هنا' (تكوين 13.16 :15). ولتطمينه، منحه الله علامة هي علامة عن الميثاق في ثقافات الشرق الأدنى القديم (الآية 18). وهكذا، كل ما يجب على أبرام استئنافه هو كلمة الربّ. ما قد يُعتبَر بالعادة دليلاً على ما يجب أن يصدّقه أبرام يبدو أنه غير موجود، لأنّ الأرض محتلة من لدن الكنعانيين، وأبرام وساراي بلا أطفال. إذا كان هناك من شيء، فإنّ قوة الأدلة الطبيعية المتاحة له تُعارِض تصديقه.

في الظهور الرئيسي التالي، يجدد الله وعوده لأبرام، ويغيّر اسمه إلى إبراهيم وساراي إلى سارة، لكن هذه المرة إبراهيم (ولاحقًا سارة أيضًا) يستجيب للوعد بالولد بالضحك، لأنّ الأدلة المعارضة لتحقيق ذلك أصبحت دامغة: "أيولد ابن لمن بلغ المئة من عمره؟ وهل تُنجب سارة وهي في التسعين من عمرها؟" (تكوين 17 : 17) لكنّ الربّ طمأنه، وبعد سنة وُلِدَ له إسحاق. تبرز ذروة قصة إبراهيم، بطبيعة الحال، عندما يأمره الربّ بتقديم ابنه إسحاق "كمحرقة على أحد الجبال" في أرض المُريّا (تكوين 2 : 22). كان جواب إبراهيم عبارة عن امتثال صِرف. لا يوجد أثر لأفكاره ومشاعره في قصة سفر التكوين. ولما قد تكون عليه، يمكننا قراءة تعليق سورن كيركيغارد في **خوف ورعدة**. لا تُقدِّم لنا مدوَّنة سفر التكوين أكثر من تأكيد إبراهيم للإيمان بأنّ "الربّ سيُدبِّر (تكوين14 : 22). ويختتم كيركيغارد: "لا يوجد مَن هو في عظمة إبراهيم! مَنْ يستطيع أن يفهمه؟" (15).

العناصر الثلاثة للإيمان

يمكننا أن نُميِّز، من قصة إبراهيم، بين ثلاثة عناصر في الإيمان الكتابي: الثقة، الاعتقاد، الامتثال؛ عنصر إرادي-انفعالي، فكري، أخلاقي. أحد هذه العناصر هو الثقة التي، كما لاحظنا سابقا، غائبة بشكل واضح في نظرية أفلاطون عن المعرفة والاعتقاد. وهناك عنصر ثانٍ، وهو العنصر الأخلاقي، الحاضر بشكل

كبير في نظرية المعرفة عند أفلاطون، وإن لم يكن على شكل امتثال، بل على شكل فضيلة، في عقيدته القائلة إن المعرفة هي فضيلة، لكنني سأضع جانباً المكوّن الأخلاقي للإيمان، أعني الامتثال. أخيرًا، هناك الاعتقاد، العنصر الفكري. في ارتداد غريب وحديث على نحو فريد، يتجاهل العديد من اللاهوتيين الليبراليين هذا العنصر أو حتى يرفضون اعتباره ضروريًا للإيمان الكتابي؛ من المألوف في أوساطهم الاسترسال في شرح الطابع "غير القضوي" للإيمان الديني. لا يجد هذا النمط أي دعم في الكتاب المقدس. يعتقد إبراهيم أنه سيكون له ابن، وأنّ أرض كنعان ستعود إلى ذريته، وأنّ ذريته هذه ستكون كثيرة، وأنّ البركة ستحلّ على العالم من خلالهم. كل هذه الاعتقادات هي قضايا؛ يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة. عندما صدّقها إبراهيم، فهو، بلا شك، صدّق أنها صحيحة؛ وهذا بالضبط هو ما يعنيه تصديق ما يقوله شخص ما. يكون إيمان إبراهيم غير مفهوم إذا تم تجاهل هذه الاعتقادات.

هل كان إبراهيم يعرف أيضًا الحقائق التي تمثلها هذه الاعتقادات؟ من الواضح لا، إذا كانت المعرفة مقتصرة على الدراية المباشرة بتلك الحقائق أو على استنتاجها من مثل هذه الدراية بحقائق أخرى. كل ما كان على إبراهيم أن يستأنفه هو هذا القول، شهادة الربّ. في الواقع، كما أشرنا، إنّ الدليل العقلاني على صدق هذه القضايا في تلك الشهادة، بحسب ما يعدّه الناس بالعادة دليلاً عقلانياً، لم يكن ينقصها فحسب، بل يعارضها أيضاً. كان إبراهيم كبيرًا في السن، وكانت سارة قد تجاوزت سن الإنجاب، وكان الكنعانيون يسيطرون على الأرض التي قال الله إنها ستكون ملكًا له ولذريته. فقط عندما تحقق الوعد الأول، وولدت سارة إسحاق، كانت هناك حالة ظرفية يمكن لإبراهيم أن يعرفها من خلال تجربته الخاصة. ولكن في وقت لاحق أُمِر بأن يقدِّم ابنه إسحاق دون أدنى دليل على أن الربّ "سيُدبِّر الأمر لقد وثق بالربّ بمنتهى بساطة.

ومع ذلك، إذا كانت المعرفة بوصفها اعتقاداً صادقاً مسوَّغاً تتضمن ما نؤمن به بناءً على شهادة جديرة بالاعتماد، فإنّ إبراهيم عرفَ الأشياء التي آمن بها بناءً على قول الله. يحتفي مؤلف [رسالة] العبرانيين، في إصحاحه العظيم عن الإيمان،

بإيمان إبراهيم. ويُعرّف الإيمان بأنه "الثقة بما يُرجى والإيقان بأمور لا تُرى" (العبرانيين 11:1). كما يكشف النص في نسخة الملك جيمس، أنه على الرغم من أنّ الإيمان لا يستند إلى الدليل على دراية المرء أو تفكيره الخاص به، إلا أنه لا يخلو من الدليل (اليونانية: elenchos = إلينخوس أو المنهج السقراطي). إنّ الدليلَ مستمَدٌ من الشخص الذي تُصدَّق شهادته. علامة الإيمان الكتابي هي الثقة بالربّ؛ توفر هذه الثقة الأساس لتصديق ما يقوله الربّ. لو سُئلَ ابراهيم لماذا يصدّق ما يقوله الرب، من المؤكد أنّه كان سيقول، لأنّ الربّ هو مَنْ قال ذلك. سيكون هذا هو التفسير الذي يسوِّغ إيمانه.

يؤمن [believes in] مقابل يعتقد أنّ [believes that]

دعونا ننظر من كثب إلى هذه الثقة، فمن الواضح أنها الأساس ليس فقط لاعتقادات إبراهيم، بل أيضًا لامتثاله. لم يكن ليصدّق أو يتصرف على ذلك النحو لو لم يثق بالله. لذلك، يمكننا التعميم، أيضاً، على جميع حالات الإيمان (والتصرّف) على أساس الشهادة. أن أعتقد أنّ ما يقوله شخص ما صحيح يفترض مسبقًا أنني أُؤمن بذلك الشخص (وبالمثل، عدم اعتقادي أنّ ما يقوله شخص ما صحيح يفترض مسبقًا أنني أجحد ذلك الشخص). لابد أن نلاحظ هنا أنّ عبارة أُؤمن [believe in] غامضة على نحو مقلق. ففي بعض الأحيان (كما في استعمالي لها للتو) تكون مرادفة للثقة. أن نقول إنّ "إبراهيم آمن بالله" يمكن أن تعني أنه "وثق بالله" ولكن، في بعض الأحيان، يعني الإيمان بالله "اعتقاد أنّ الله موجود" ما الذي قصده بولس، إذن، في وصفه لإبراهيم بأنه "أب لجميع المؤمنين" (رومية 4: 11, 16)؟ مصطلح المؤمنين هنا مفتوح، من الناحية التقنية، على ثلاثة تأويلات: إبراهيم هو أب لكل الذين يصدّقون ما يقوله الله (أي أنّ ما يقوله الله هو حق)، أو الذين يثقون بالله (كأساس لتصديق ما يقول)، أو الذين يعتقدون أنّ الله موجود. سؤال ماذا يعني بولس هنا؟ هو عين سؤال ما هي طبيعة الإيمان الكتابي؟

التصديق والثقة

سأجادل بأنّ الإيمان الكتابي (إلى جانب الامتثال الذي سبق ذكره) مزيج من أول اثنين من معاني الإيمان الثلاثة هذه، الإيمان (بشهادة الله) والثقة بالله. صدّق إبراهيم ما قاله الله لأنه وثق بالله. هذا هو الإيمان الكتابي. وبذلك، لا يتألف الإيمان الكتابي إلا من الإيمان الذي يكون موضوعه القضايا التي يتحدث بها الله، والثقة التي يكون موضوعها هو الله نفسه. ولا يتضمن الاعتقاد بأنّ الله موجود؛ إذ ليس موضوعه قضية، "الله موجود"، بل فقط القضايا التي يتحدث بها الله؛ وقضية "أنه موجود"، أو بالمعنى الأصح، "أنا موجود" (منطوقة من لدن الله) ليست من بين هذه القضايا.

هناك فقرتان في الكتاب المقدس يمكن أن تُشيرا إلى العكس، أنّ الإيمان الكتابي يتضمن اعتقاد أنّ الله موجود. إحداها هي (الخروج 3:14): "قال الله لموسى، 'أهيه الذي أهيه [I am who I am]'" ولكني أعتبر الله هنا يذّكر موسى "بالوفاء بالميثاق"، وليس شهادة على وجوده (Berkhof 1949, 49; G. Vos 1948, 134). والمقطع الآخر هو (العبرانيين 6 :11): "لأنه يجب أنّ الذي يأتي إلى الله يؤمن [believe that] (*pisteusai*) بأنه موجود" يبدو أنّ هذا النص يدمج الاعتقاد بأنّ الله موجود في الإيمان الكتابي، خاصة كما قال المؤلف للتو، "وبدون إيمان [faith] (*pisteos*) لا يمكن إرضاؤه" مثل هذا التفسير ممكن تقنيًا، لأنه كما رأينا، الإيمان [faith] بوصفه يؤمن بـ [believe in] هي لفظة غامضة ويمكن أن تعني "اعتقاد أنّ شيئاً ما موجود" ومع ذلك، أعتقد أن المؤلف إما يكتب بشكل فضفاض هنا، دون الالتفات إلى الغموض، أو يعبّر فقط عن النقطة المنطقية التي مفادها أنّ إرضاء الله يفترض مسبقاً الاعتراف بوجود الله. إذا كان قد قصد دمج هذا الاعتقاد [believe] في الإيمان [faith]، لكان من المؤكد أن يذكره مرة أخرى في صوره عن أبطال وبَطَلات الإيمان* لكنه لا يفعل ذلك؛ بل، كما يروي قصصهم، ما يجعلهم جميعًا

(*) راجع تكملة نص العبرانيين وفيه يذكر المؤلف صوراً عمّا أحدثه الإيمان عند عدد من الشخصيات. ـ المترجِم

أبطالاً هو أنهم صدّقوا بالوعود الإلهية (العبرانيين 11:39) وأطاعوا الأوامر الإلهية. ولم يُثنِ ولو لمرة واحدة على أي من الأبطال أو البطلات بسبب اعتقاده أو اعتقادها بوجود الله. لذلك أخلص إلى أنّ النص لا يتعارض مع أطروحتي القائلة إنّ الإيمان الكتابي يستبعد الاعتقاد بأنّ الله موجود ويتضمن (بالإضافة إلى الثقة والامتثال) فقط تصديق [believing] ما يقوله الله في الأمور الأخرى عن نفسه، وعنا، وعن العالم.

الإيمان: البشري والإلهي

تجد هذه الأطروحة دعمًا من طريق آخر، أعني، من المماثلة بين الإيمان بالله والإيمان بالبشر. فعلى غرار عنصر الاعتقاد في الإيمان، تتميز الثقة بأنّ لها موضوعاً ما. لقد وثق إبراهيم بالله. ويثق البشر ببعضهم بعضاً، أو لا يثقون ببعضهم بعضاً حسب الظروف. وثق يعقوب بأبنائه. وثق السامريون بالمرأة السامرية؛ ولم يثق توما بزملائه التلاميذ. في جميع هذه الحالات، يكون موضوع الثقة (أو عدم الثقة) موضوعاً يُعتَقد أنه موجود من لدن الشخص الذي يثق أو لا يثق. والسؤال هو كيف ينشأ هذا الإيمان بوجود موضوع الثقة؟ كما آمل أن أظهِر حاليًا، في الصورة الكتابية، أنّ الاعتقاد بأنّ الله موجود لا ينشأ عن طريق الشهادة أو الاستدلال بل عن طريق الدراية المباشرة بالله نفسه، تمامًا مثل الاعتقاد بأنّ إخواننا البشر الذين نعرف أنهم موجودون شخصيًا ينشأ من الدراية المباشرة بهؤلاء البشر.

يمكننا في أول الأمر أن نلاحظ، عرَضاً، أنّ الموضوعات المحتملة للثقة تشمل أشياء أخرى إلى جانب إخواننا من البشر. يمكن أن تكون هذه الموضوعات أشياء غير مشخّصة، على سبيل المثال، حيوان ما: لا يمكن للمرء أن يثق بالثور الوحشي ليحمل الحبوب ويكوّمها في البَيْدَر، عندما يكون وحشياً؛ لكن إذا تمت تربيته، فيمكن للمرء أن يثق به (أيوب 39:12)؛ أو مرة أخرى، يمكن للمرء أن يثق باستمرار حياته على الأرض (تثنية 28:66). يمكن الاتيان بالمزيد من الأمثلة من الكتاب المقدس ومن الحياة البشرية برمتها. في كتاب **المعتقد** [Believe]، يذكر

H. H. Price الكثير من الأشياء المختلفة التي يمكن أن تكون موضوع ثقة الإنسان (بعضها لا يُعرف بوجوده عن طريق الدراية المباشرة): الحيوانات ([ثقة] الرجل الأعمى بكلبه المرشد)؛ نباتات ([ثقة] البستاني بزهرة الأقحوانة الخاصة به)؛ المصنوعات اليدوية ([ثقة] كل منا بالآلات)؛ الأشياء الطبيعية (اعتياد الإنجليز على الإيمان بالبحر)؛ الأحداث (انتصار وطن المرء في الحرب)؛ المؤسسات (المدرسة أو الجامعة التي يحضرها المرء)؛ الإجراءات والمناهج والسياسات (المساواة في الأجر لكلا الجنسين)؛ وحتى النظريات (العلمية والفلسفية). يخلص برايس إلى أنه: "في الواقع، ليس من السهل على الإطلاق رسم حدود لأنواع 'الموضوعات' التي يمكن الإيمان بها" (428-430). وهكذا، على غرار الثقة يمكن أن يكون للإيمان موضوع من أي شيء نعتمد عليه من الأساس. إنّ دور الثقة في التجربة الإنسانية واسع بقدر هذه التجربة نفسها. أن تعيش يعني أن تثق بالآخرين، والحيوانات، والنباتات، والأشياء المادية في العالم، وقوانين الطبيعة، وغير ذلك الكثير.

لكننا مهتمون بالثقة بقدر ما تؤثر بشكل مباشر على المعرفة والاعتقاد. دعونا، إذن، نقصر اهتمامنا على وثوق البشر ببعضهم بعضاً فيما يقولونه (مع تجاهل ثقتهم ببعضهم بعضاً فيما يمكنهم فعله، على الرغم من أنّ هذا أيضًا، بطبيعة الحال، هو جانب رئيسي من جوانب الحياة البشرية). يتضمن ما يقولونه لبعضهم بعضاً كلّاً من المعلومات (الشهادة) والنصائح أو الأوامر. إنّ تصديق الأولى واتباع الأخيرة كلاهما يتطلب الثقة. سنترك أيضًا النصائح والأوامر جانبًا، من أجل التركيز على الشهادة، مصدر العديد من اعتقاداتنا، وربما معظمها. في الواقع، لابد من ملاحظة أنه على الرغم من أنّ الامتثال عنصر ضروري في الإيمان الإلهي، لكنه ليس كذلك في الإيمان البشري. ففي الكثير من العلاقات البشرية، يتضمن الإيمان تصديق الشهادة على أساس الثقة فقط.

"ماذا يعني تصديق شخص ما؟" تطرح إليزابيث أنسكومب هذا السؤال في مقالها الذي يحمل هذا العنوان. إذ تُعرب عن دهشتها من تجاهل الموضوع على

نحو كبير في الإبستمولوجيا، لأنّ "الجزء الأكبر من معرفتنا بالواقع يستند إلى الاعتقاد بأننا نستكين إلى الأشياء التي تعلمناها وأُخبِرنا بها" (142). قارن مع برايس، **في المعتقد**: "لا يبدو أنّ الإبستمولوجيين قد أولوا اهتمامًا كبيرًا بأدلة الشهادة" (113) وألفين بلانتينجا في "**العقل والإيمان بالله**" "إحدى الحالات التي تمنح تسويغًا مبدئيًا [للاعتقاد] والتي لم تحظَ باهتمام كافٍ هي التدريب، أو التعليم، أو (على نطاق أوسع) الشهادة"(85). أحد أسباب الإهمال الإبستمولوجي للإيمان والشهادة هو الموقف المتجذّر-بعمق للحداثة ضد التقاليد والسلطة. فما لا يثمّنه الناس بشكل كبير لن يكون موضوع بحثهم الجاد. ربما سيشق الإبستمولوجيون المسيحيون، الذين يُعدّ الإيمان والشهادة جوهريين بالنسبة لهم، طريق التغلب على هذا الإهمال. في الواقع، كان آباء الكنيسة، وخاصة أوغسطين، هم من أدخلوا الإيمان أساساً في الفلسفة. سأُناقش هنا أنسكومب؛ وكان من الممكن مناقشة ولترستورف، الذي أشار إلى أهمية ما يسميه توماس ريد "مبدأ السذاجة" إذ منحَ ولترستورف، في كتابه الأخير '**الدليل والاعتقاد المستحَق والأناجيل**'، ريد "شرف أول من شكَّك في أطروحة" التنوير القائلة إننا يجب أن نسترشد في كل تصديقنا بالعقل والخبرة فقط (427).

تجيب أنسكومب عن السؤال، ماذا يعني تصديق شخص ما؟ بإيجاز: هو "أن تأخذ شيئًا ما بناءً على الإيمان" لكنها تُشير إلى أنّ هذه العبارة لم تعد تحمل معانها الحقيقي للإيمان بأصحابنا من البشر (أو بالله). لقد أصبحت ضامرة في اللغة، لذا فإنّ عبارة "لقد أخذتَها على أساس الإيمان فحسب" في الوقت الحاضر "لا تُقال إلا على سبيل التقريع" ومع ذلك، فهي تُريد منا أن نلحظ أنها "غالبًا ما تكون صحيحة عندما لا تكون مستحقة للوم" (141). إنها تستهجن حقيقة أننا لم نعد نتحدث عن الإيمان بوصفه "بشرياً وإلهياً كان الإيمان البشري تصديق الإنسان فحسب؛ وكان الإيمان الإلهي تصديق الله" (142). كان هذا المعنى حياً للغاية في أيام القديس أوغسطين، كما سنرى عندما نتحدث عنه. إذا كان قد اختفى بالكامل في العصر الحديث، فإن هذا يرجع إلى حد كبير إلى الموقف الحداثي ضد السلطة الذي المذكور آنفاً. فالموقف هو أحد منابع الثقافة الحديثة، ثقافة ترفض إلى حد

كبير الإيمان الإلهي، إن لم يكن الإيمان البشري أيضًا. لقد حدد ديكارت مسبقاً، في عام 1637، المعايير، بشكل صريح للأخير وربما بشكل ضمني للأول، عندما كتبَ في **مقال عن المنهج**: "إنّ مطلبي لم يتجاوز قط الاجتهاد في إصلاح أفكاري الخاصة، وأن أبني على أساسٍ كله ملك لي" (القسم الثاني، 15). تمتعض أنسكومب أيضًا من اختزال عبارة الإيمان بالله إلى اعتقاد أنّ الله موجود وتشكو من "الرُذالة حول 'إيمان بـ = believing in' على النقيض من 'اعتقاد أنّ = believe that'" في كتابات الإبستمولوجيين المعاصرين (142). ومع ذلك، ليس من الرذالة أو الهراء تجنّب الالتباسات التي تولدها المعاني الغامضة للمصطلحات الهامة. فبرايس، على سبيل المثال، يخصص فصلاً كاملاً في **المعتقد** لتصنيف الالتباسات (الجزء الثاني، المحاضرة 9). في الواقع، كما تشير أطروحة أنسكومب الخاصة، من الضروري تجاوز هذه الالتباسات لإلقاء الضوء على ماذا يعني تصديق شخص ما، وهو ما نفعله كل يوم مع بعضنا بعضاً، وما يفعله المسيحيون كل يوم مع الله. ما رأيناه هو أنّ الإيمان (سواء كان إيمان إبراهيم بالله أو إيمان يعقوب بأبنائه) يتألف من الاعتقاد (بأنّ بعض القضايا صحيحة) على أساس الثقة (الإيمان بالشخص الذي يعبّر عنها). وهكذا تخلص أنسكومب أيضًا إلى أنه عندما يتم الاعتراف بجميع المؤهلات، فإنّ تصديق شخصٍ ما ينحدر إلى "الاعتماد على س لأجل أنّ ع"، "الوثوق به لأجل الصدق" (145، 151). في مثالها: "قد يُسأل الشاهد لماذا تظن أنّ الرجل يُحتضَر؟" ويردّ "لأن الطبيب أخبرني بذلك" إذا سُئل كذلك ماذا كان حُكمه على ذلك، يمكنه أن يجيب 'لم يكن لدي رأي خاص بي، لقد صدَّقت الطبيب فحسب'" (145). وهكذا، إنّ تصديق المرء لشخصٍ ما يمكن أن يؤدي، في الواقع، إلى اكتساب اعتقادٍ خاصٍ به، إذا لم يكن لديه في السابق أي اعتقاد حول هذا الموضوع: "ما قد يتمخّض عنه قول الشخص شيئاً ما، هو أن يُشكّل المرء حُكمه بأنّ هذا الشيء صحيح" (145).

لا يمكن للمرء حتى (كما أشرتُ على أثر ذلك) أن يفهم عقيدة الرسل دون أن يُميِّز

بين "الإيمان بـ" و "اعتقاد أنّ" "أنا أؤمن بالله الآب القدير خالق السماوات والأرض... أنا أؤمن بروح القدس إذا كان المسيحيون يقصدون باعترافهم بهذه النصوص الثمانية الأولى فقط اعتقادهم أنّ الله موجود، وما إلى ذلك، فهم لا يفعلون شيئًا أكثر مما تفعل الشياطين (يعقوب 2:19). لذلك، فإنّ ما يقصدونه عندما يعترفون بالنص الأول من العقيدة، وما لا يمكن أن تقصده الشياطين، هو أنهم يثقون بالله، الآب، القدير، كما فعل إبراهيم من قبلهم" من اللافت للنظر أنّ عقيدة الإيمان هي على وجه التحديد عقيدةٌ لا يُقال فيها أي شيء عن وجود الله، أو أنّ المقرّين بها يعرفون أنه موجود. إذ معرفتهم بالله واعتقادهم على نحو مسوّغ أنّ الله موجود هو ببساطة أمر مفترض مسبقاً عبر إقرارهم بالعقيدة، تماماً كما هي عند مؤلفي الكتاب المقدس وعند الأشخاص الذين تُروى قصصهم على صفحاته.

موضوعات الاعتقاد والثقة

إنّ هذا الافتراض المسبق أنّ الله موجود أمر حاسم لأي تفسير لـ "الإبستمولوجيا الكتابية" إنه الافتراض المسبق للإيمان الكتابي. لكي نثبت صحة ذلك، دعونا نعود إلى نموذجنا في الإيمان بالشهادة البشرية. أولاً، لا شك أنّ موقف الاعتقاد الذي يشكّله المرء على أساس الشهادة البشرية له موضوعه. هذا الموضوع هو قضية ما، تكون بديلة في ذهن الشخص الذي يصدّقها عن الدراية المباشرة التي يفتقدها هذا المصدِّق بالواقع الذي تزعم تمثيله هذه القضية. وبالمثل، الثقة لها موضوع. ما هو موضوع الثقة في حالات التصديق بناءً على الشهادة البشرية؟ الجواب، بطبيعة الحال، هو الشخص نفسه الذي ينقل القضية التي يصدّقها المرء. وبذلك، فإنّ موضوع الثقة هو موضوع حقيقي في العالم وليس بديلاً قضوياً. ليست القضايا هي ما نثق به في حالات الشهادات البشرية، بل الأشخاص الذين ينقلونها. علاوة على ذلك، إن العلاقة بين التصديق والثقة هي أنّ تصديق القضايا يقوم على الثقة بالأشخاص الذين ينقلونها. فكيف إذن نصل إلى معرفة هذه الموضوعات، الأشخاص الذين نثق بشهادتهم؟

كيف نعرف أولئك الذين نثق بهم

الجواب، بلا شك، أننا لا نعرف عن طريق الدراية معظم البشر الذين نثق بهم؛ نحن لا نعرفهم "شخصياً" على الإطلاق. نعرف بعضهم، وهذا كل ما يهم. نحن نعرف زوجاتنا وأزواجنا وأولياء أمورنا وأطفالنا وأصدقاءنا وأطباءنا ومعلمينا وبقّالينا وما إلى ذلك ونثق بهم فيما يقولونه لنا. في الواقع، إذا لم نثق بأحدهم، فمن المحتمل أن يكون ذلك بسبب شيء نعرفه أو نعتقد به بشأن ذلك الشخص بناءً على معرفتنا أو شهادة شخص آخر عن هذا الشخص. لكن الأمر المثير للإعجاب، بطبيعة الحال، هو أننا نعتقد أو نصدّق بالكثير من القضايا بناءً على شهادة أشخاص لا نعرفهم شخصيًا أكثر مما نعتقد به أو نصدّقه بناءً على شهادة أشخاص نعرفهم. تقدِّم أنسكومب بعض الأمثلة:

> قد تأخذ كتابًا ما وتنظر في موضع معين فترى "نيويورك، شركة دود ميد، 1910" فهل تعرف من خلال هذه الملاحظة الشخصية أنّ الكتاب نُشر بواسطة تلك الشركة، وبعد ذلك، في نيويورك؟ حسنًا، من الممكن ذلك. لكنك تعرف أنها تزعم أنّ الأمر كذلك. كيف؟ حسنًا، أنت تعرف أنّ هذا هو الموضع الذي يُوضَع فيه دائمًا اسم الناشر، واسم المكان الذي يقع فيه مكتبه. كيف تعرف ذلك؟ لقد تعلّمتَ ذلك.

> قد تظن أنك تعرف أنّ نيويورك تقع في أمريكا الشمالية. ما هي نيويورك، ما هي أمريكا الشمالية؟ قد تقول إنك كنت في هذه الأماكن. لكن ما مدى مساهمة هذه الحقيقة في معرفتك؟ لا شيء بالمقارنة مع الشهادة. كيف عرفتَ أنك كنت هناك؟ حتى لو كنت تسكن نيويورك وتعلمت ببساطة اسمها بوصفه اسماً للمكان الذي تعيش فيه، فهناك السؤال: ما مدى امتداد هذه المنطقة التي تسميها "نيويورك"؟ وما علاقة نيويورك بهذا الجزء من الخريطة؟ هنا شبكة معقدة من المعلومات. (144)

معقدة؟ نعم، والنتيجة هي أنّ ما نعرفه عن أي شيء من الأساس يتألف، كما

يُبيّن جورج مافروديس لنا في نهاية الفصل الأول، من "شبكة منسوجة من الخبرة والاستدلال والشهادة" لدى أنسكومب تشبيهها الرائع: "كما أنّ ما تقدِّمه الشهادة لنا ليس جزءًا قابلًا للفصل بالكامل، على غرار الحواف السميكة من الشحم على قطعة اللحم. بل أشبه ما يكون ببقع وشرائط من الشحم التي غالبًا ما تكون موزَّعة خلال اللحم الجيد؛ على الرغم من وجود كُتَل من الشحم النقي أيضاً"(143-144). ما هو مذهل هو مجهولية الآلاف، وربما الملايين، من الأفراد، في الماضي والحاضر، الذين نثق بهم في معظم ما نصدِّقه عن العالم، الماضي والحاضر والمستقبل. وكل هذا يستند إلى الثقة.

أخلاقية الاعتقاد

تُشير هذه الثقة الممتدة والسائدة بين البشر إلى البعد الأخلاقي العميق للشهادة البشرية. إذ ليس من واجب أولئك الذين يقدِّمونها أن يكونوا صادقين فحسب، بل أولئك الذين يسمعونها (يقرؤونها، وما إلى ذلك) يقع عليهم واجب تصديقها. حتى أنّ هذا الواجب الأخير يُثبِّط اتخاذ أي احتياطات أولية للتحقيق في جدارة مصدر الشهادة بالاعتماد. وكما تقول أنسكومب: "إنها إهانة وقد تكون مضرّة ألا تُصدَّق. تكون إهانة على الأقل إذا عَلِمَ المرء نفسه بالرفض، وقد تكون مضرّة إذا عَلِمَ به الآخرون" (150). وعلى حد تعبير برايس: "هل أكون متعاملاً مع جاري على أنه غاية في نفسه على غرار الطريقة التي آمل أن يعاملني بها، إذا تفحصّت أوراق اعتماده قبل تصديق أي شيء يقوله لي؟" (114). بالطبع، لا يُشير واجب التصديق هذا إلى عدم وجود مناسبات يكون فيها التحذير وحتى التحقيق ضروريين، حيث يمكن أن يكون عدم التصديق هو الواجب علينا؛ لكنّ واجبنا المبدئي لتصديق بعضنا بعضاً يبقى قائماً. علاوة على ذلك، فإنّ الثقة التي يفترضها هذا التصديق بشكل مسبق هي أيضاً ضرورة عملية، لأنه لا يكون الإنسان في موضعٍ يمكِّنه، من خلال الخبرة أو الاستدلال، من التحقيق حتى مع جزء صغير من كل أولئك البشر الآخرين الذين يدلون بالشهادة أو التثبّت من الشهادة نفسها.

الشهادة: شبكة واسعة

لا يزال سؤالنا الرئيسي قائماً، كيف نعرف أولئك الذين نثق بهم في كثير مما نؤمن به؟ كيف نعرف حتى أنهم موجودون (أو كانوا موجودين)؟ الإجابة عن كلا صيغتيّ السؤال هي نفسها. لا نكتسب مثل هذه المعرفة عن جميع هؤلاء البشر من خارج نطاق درايتنا الشخصية إلا عن طريق الشهادة التي تركوها لنا (أو يتركوها لنا، إذا كانوا معاصرين لنا). نحن نعرف أنهم كانوا موجودين (أو يوجدون) على أساس نفس النوع من الشهادة، والتي تم تناقلها من خلال أشخاص آخرين وبوسائل غير شخصية مختلفة (الكتب، وغيرها من السجلات المكتوبة، والصور، والآثار، وما إلى ذلك.) مثلما نعرف الأشياء الأخرى عن العالم الذي عرفوه (أو يعرفونه) والذي تركوا (أو يتركون) شهادتهم عنه. لذا، لا يمكننا أن نعرف أنّ إبراهيم موجود إلا بناءً على الشهادة البشرية بما في ذلك شهادة مؤلف سفر التكوين.

ومع ذلك، يبدو، على نحو لافت، أنّ مثل هذه الشهادة جديرة بالاعتماد في الغالب. يمكننا أن نصدِّقها مع درجة عالية من الاطمئنان. لماذا ؟ يبدو أن الإجابة هي، جزئيًا، لأننا مرتبطون بكل هؤلاء البشر الذين لا نعرفهم شخصيًا، سواء في ماضينا أو حاضرنا. لا شكَّ أنّ أقرب اتصال لدينا هو ما كان من خلال الأشخاص الذين نعرفهم شخصيًا؛ إذ يُخبرني والدي عن أجدادي الذين ماتوا قبل مجيئي، وعن أصدقائه في مونتانا الذين لم أقابلهم قط. ومع ذلك، فإنّ هذه الروابط القريبة تُعلِّل مجموعة صغيرة للغاية من البشر الكثيرين الذين نعرف عنهم بما يتجاوز خبرتنا الخاصة بالأشخاص القدامى المذكورين على صفحات الكتاب المقدس، وعند ثوقيديدس، وتاسيتُس، ويوسيفوس؛ وفي الوقت الحاضر على صفحات ناشيونال جيوغرافيك أو أي صحيفة يومية. هذه الشبكة الواسعة من الشهادات البشرية الممتدة إلى ماضينا وإلى عالمنا الحاضر لا تعمل فقط كمصدر لمعظم ما نعرفه، بل كذلك كضابط لجدارة البشر بالاعتماد ولحقيقة شهادتهم عن أنفسهم، وعن الآخرين، وعن أحداث زمانهم.

الشهادة البشرية ووجود الله

يمكننا الآن أن نطرح هذا السؤال، هل يمكن أن تكون مثل هذه الشبكة من الشهادات البشرية هي مصدر الإيمان المسيحي المعاصر بوجود الله، تمامًا كما أنها، على سبيل المثال، مصدر إيمانهم بوجود إبراهيم وإسحاق ويعقوب؟ هل يمكن أن تفسِّر هذه الشبكة كيف توصّل إبراهيم نفسه إلى الإيمان بوجود الله، بحيث لم يقتصر الإيمان بوجود الله على المسيحيين اليوم فحسب، بل هو أيضًا توصّل إلى الإيمان بوجوده ببساطة منذ زمن بعيد، وفقط، على أساس شهادة الآخرين الذين سبقوه؟ حتى أنّ آدم وحواء، دعنا نقول، كانا الوحيدين اللذين عرفا الله عن طريق الدراية الشخصية، ونقلوا هذه المعرفة عن الله إلى أبنائهم كشهادة لهم لقبولها (أو رفضها، حسب الحالة)، وبذلك تأسس التقليد الكتابي المسمى الإيمان بالله؟

انطلاقًا من نموذجنا للعديد من الأشياء التي نعرفها من خلال الشبكة الواسعة للشهادات البشرية، يبدو على نحو مؤكد أنه من الممكن أن يكتسب الكثير من الناس ويواصلون إيمانهم بالله (أي، أنه موجود) بنفس الطريقة التي يكتسبون بها ويواصلون إيمانهم (إذا كان لديهم مثل هذا الإيمان) بوجود إبراهيم. ومع ذلك، فمن غير المحتمل أن يتم تفسير كل حالة من حالات الإيمان بالله بهذه الطريقة. إذ لم ينجُ أي إيمان آخر بوجود شيء مهم جدًا لحياة الإنسان بهذه الطريقة الحصرية من الشهادة. عادة ما تختفي مثل هذه الاعتقادات عندما لا تكون الموضوعات التي تزعم أنها تمثلها معروفة أيضًا بشكل تجريبي من لدن على الأقل بعض أولئك الذين قبلوا وجودها لأول مرة بناءً على الشهادة البشرية وحدها. تأمل المثالين: زيوس والآلهة اليونانية والرومانية الرائعة أو مواد كيمياء العصور الوسطى. لم يعد أحد يعتقد أنّ هيفايستوس لا يزال يصمم الدروع العسكرية لأبطال الحرب المفضلين لدى والدته، أو أنّ "حجر الفيلسوف" يمكن أن يحوّل الزئبق إلى الذهب. لكنّ العديد من البشر ما زالوا يؤمنون بالله، أي، أنّ الله موجود، وعلى وجه الخصوص بوجود يَهوَه، إله الكتاب المقدس. يبدو أنه من غير المحتمل أنهم

اعتقدوا بهذا منذ العصور القديمة وما زالوا يفعلون ذلك حتى اليوم بناءً على الشهادة من مجرّد تراث إنساني فحسب.

الصورة الكتابية

ومهما يكن من أمر، فإن الصورة التي نتلقاها من الكتاب المقدس نفسه عن كيفية سير الأمور مختلفة تمامًا. من الشائع أنّ الكتاب المقدس، بدءًا من آيته الافتتاحية، يعتبر وجود الله أمرًا مفروغًا منه، أمراً مفروغاً منه، بمعنى، أنّ قُرّاءه سيعرفون مسبقاً الله الذي تُذكر أقواله وأفعاله فيه. كما قلنا سابقًا، تفترض المدونة الكتابية مسبقًا وجود الله. فهي لا تستشهد بالشهادة على وجوده من مصدر بدائي ولا تُقدِّم أي أدلة على وجود الله. تُقدَّم المعجزات وتحقيق النبوة بوصفها علامات على قوته وجدارته بالثقة، ليس على وجوده. علاوة على ذلك، إنّ الأشخاص في القصص الكتابي يعتبرون جميعًا أناسًا إما يثقون بالله أو لا يثقون به. إنهم جميعاً بحاجة الى التعامل مع الله. لا يمكنهم الفرار من أوامره في حياتهم، لأنه يُعتبر خالقهم ومخلِّصهم وربهم. أول وأهم هذه الأوامر هو الإيمان، حتى كما كان مطلوبًا من إبراهيم، أب كل المؤمنين.

الشهادة: من الغرباء والمعارف

كما رأينا، يمكن أن نؤمن بأشخاص لا نعرفهم من خلال الدراية الخاصة بنا؛ معظم ما يَعتقد به جميعنا وصل إلينا في النهاية ممن هم غرباء عنا تمامًا. لكنّ جزءًا أساسيًا مما نعتقد به يأتي إلينا من أشخاص نعرفهم. ربما تكون ثقتنا بهؤلاء هي ثقة أولية أساسية، قائمة على الدراية؛ في حين أنّ ثقتنا بالغرباء مشتقة منها. على أية حال، فإنّ الإيمان الكتابي بالله ليس من قبيل تلك الأخيرة. إذ يتم تصوير أولئك الذين يثقون بالله في الكتاب المقدس على أنهم يثقون بشخص يعرفونه مسبقاً، وليس بشخص يعرفون عنه فحسب أو يؤمنون بوجوده بناءً على شهادة أشخاص آخرين يعرفونه مسبقاً. وبالتالي، حتى لو كان من الممكن أن تكون هذه

الشهادة على وجود الله وسيلة جديرة بالاعتماد لمعرفة أنّ الله موجود بقدر ما تكون في معرفة أنّ فلانًا وعلاناً هما أسلافُ المرء، فهذه ليست الطريقة التي يبدو أنّ أبطال وبطلات الإيمان الكتابي، ممن يُتغنى بهم أو لا يُتغنّى بهم، يعرفون بها أنه موجود. لا تكمن عظمة إبراهيم في أنه يثق بتارح، والده، الذي بناءً على تعاليمه يُرجّح أنّ إبراهيم اعتقد في البداية بوجود الله (على الرغم من أنّ هذا أمر مشكوك فيه، نظرًا إلى وجود الشرك في معتقدات عائلته)، بل إنه يثق بالله الذي يتحدث إليه مباشرة. إنّ قصة إبراهيم تتضمن كل خصوصية يتمتع بها الرجل الذي يعرف الله شخصيًا. فالله ليس غريباً يقبل إبراهيم وجوده بناءً على شهادة الآخرين، سواء كانوا غرباء أو أصدقاء أو عشيرة. بل على العكس من ذلك تماماً، أصبح إبراهيم نفسه يُعرَف بأنه "خليل الله" (أخبار الأيام الثاني 20:7؛ إشعياء 41:8؛ يعقوب 2:23).

إذا كان إبراهيم هو نموذج الإيمان الكتابي، فيجب أن يكون البشر قادرين على شيء أكثر من الاعتقاد بأنّ الله موجود بناءً على شهادة الآخرين الذين يؤمنون به. يجب أن يكونوا قادرين على معرفة الله (أو الوصول إلى معرفته) بنفس الطريقة التي عرفه بها إبراهيم. لأنّ الإيمان الكتابي، على غرار الثقة بالله فيما يقوله، ويَعِد به، ويأمر به، يفترض مسبقاً معرفة الله الذي هو موضوع هذه الثقة بطريقة أخرى غير الشهادة البشرية؛ والطريقة الأخرى الوحيدة (إلى جانب الاستدلال) هي الدراية المباشرة بالله نفسه. إنّ ما يجعل إبراهيم رمزاً للإيمان، كما يتبين لي من قصته، ليس أنه اعتقد بناءً على شهادة بشرية أنّ الله موجود، بل أنه صدّق بما قاله الله بالرغم من الأدلة المعارضة لذلك.

هل كان الله حقاً؟

هناك تأويل ثالث محتمل لقصة إبراهيم. ماذا لو كان إبراهيم بطلاً للإيمان لأنه اعتقد أنّ الله هو الذي تحدّث إليه حقًا وليس الشيطان؟ يُقدَّم هذا التأويل من خلال المعضلة التي يراها مارتن لوثر في قصة تضحية إسحاق (تكوين 22):

"يستنتج العقل البشري بشكل طبيعي إما أنّ الوعد قد تم تأكيده على نحو خاطئ أو أنّ الأمر ليس من الله بل من الشيطان، لأنّ التناقض ظاهر. لأنه إذا كان يجب أن يذبح إسحاق، فإنّ الوعد عديم الفائدة؛ لكن إذا كان الوعد مؤكدًا، فلا يمكن أن يكون الأمر من الله" (مقتبس من Keil & Delitzsche، في *Commentary on The Old Testament*؛ تكوين 22؛ ترجمتي؛ لم يذكرا المصدر)

وفقًا لهذا المسار اللوثري في التفكير، يتمثل اختبار إبراهيم في اتخاذ قرار أكثر جوهرية من أخذ كلام الله على محمل الجد. فبدلاً من ذلك، عليه أن يقرر هل مَن يأمره هو الله أم الشيطان. إنّ محنته لا تكمن، إذن، فيما إذا كان يجب أن يثق بالله الذي يعرفه، بل فيما إذا كان الله الذي يعرفه هو الذي أعطاه هذا الأمر الجديد. إذا قمنا بتوسيع هذا التأويل ليشمل جميع المناسبات التي نادى الله فيها إبراهيم، فسيتعين علينا أن نأخذ أهميته بوصفه أباً للمؤمنين ليس لأنه يصدّق (ويطيع) ما يقوله الله (ويأمر به) لأنه يثق بالله، على الرغم من أدلة "العقل البشري"، بل لأنه حكمَ بأنّ الله هو الذي يتحدث إليه حقًا، على الرغم من الأدلة التي لديه المعارضة لذلك. لم ينحصر اختباره في سفر التكوين 22، وفق هذه القراءة، في ضرورة موازنة ما يأمره به الله على حساب ما وعده به الله سابقًا، أو كلا هذين على حساب ما يسعه أن يعتقد به من عقله وتجربته بعيدًا عن الله، بل في موازنته ما إذا كان الله حتى هو الذي يتحدث إليه. إنّ بطولته لا تنحصر في إيمانه بالله، بل في إيمانه بأنّ الله هو الذي يتحدث إليه. قد يكون هذا في الواقع أشبه بالإيمان بنفسه، بأنه قد تعرّف على الله بشكل صحيح!

ومع ذلك، فإنّ هذا التفسير "اللوثري" لا تدعمه المدونة الكتابية. لا يوجد أي تلميح في أي من قصص إبراهيم أنّ إبراهيم تساءل عما إذا كان الله هو الذي يتحدث إليه. في الواقع، عندما يشك، كما يوحي بذلك ضحكه من الوعد بميلاد إسحاق (تكوين 17: 17)، فإنّ ما يشك فيه هو أنه وسارة سيُرزَقان بطفل (أي أنه يشك في كلمة الله)، وليس أنّ الله هو مَنْ يَعِد (أي، هوية المتكلِّم). لاحقاً، عندما صمدَ

إبراهيم أمام اختبار التضحية بإسحاق، أشاد الله به لامتثاله لأمره، ليس لصواب حكمه بأنه حقاً هو الله الذي امتثلَ لأمره (تكوين 16 ,12 :17). ولا يؤيد مؤلف سفر العبرانيين هذا المسار اللوثري في التفكير (العبرانيين 22-12,17-11:8). كما رَفَضَه كيل وديليتشه أيضاً. بعد أن اقتبسا من لوثر، رَفَضَا وُعورة معضلته التي تقترح ذلك:

> لكنّ إبراهيم جعلَ عقله رهن الأسْر امتثالاً للإيمان. فلم يشكك في صدق كلمة الله، الموجَّهة إليه بأسلوب كان بالنسبة لعقله معصوماً على نحو تام (ليس في رؤيا المنام التي لا يوجد لها لفظ صريح في النص)، بل ثبتَ في إيمانه. (248, 249)

كما اعتَبرا، أيضًا، أنّ مدونة الكتاب المقدس تُشير إلى أنّ إبراهيم عرفَ الله بشكل مستقل عن طلب الله منه أن يؤمن به ويمتثل له.

يوافق كيركيغارد على ذلك. نلحظ هذا في ضوء الرأي السائد بأنّ كيركيغارد يشارك لوثر في عدم الثقة العميق بالعقل. ما مدى عمق عدم ثقة كيركيغارد بالعقل؟ هل يشكك في قدرة العقل على تأكيد وجود الله أو تعريف الله على أنه هو مَن تحدّث إلى إبراهيم؟ يتضح من مناقشة كيركيغارد في كتابه **خوف ورعدة** أنه ليس لديه مثل هذا الشك، كما أنه لا يفكر في احتمالية أنّ إبراهيم فعل ذلك. بل على العكس تمامًا: "لقد علِم [إبراهيم] أنّ الله القدير هو الذي كان يختبره، وعلِمَ أنّها كانت التضحية الأصعب التي يمكن أن يطلبها منه؛ لكنه علِمَ أيضًا أنه لا توجد تضحية صعبة للغاية عندما يطلبها الله. واستلَّ السكين"(28). بعبارة أخرى، في ضوء منطقه، ربما يكون إبراهيم قد شكك في وعود الله (في القصص السابقة) أو تردد في الامتثال لما أمرَه به الله (في قصة التضحية بإسحاق)، لأنها، وفقًا لكيركيغارد، "غير معقولة"، "متعذّرة"، و"عبثية" لكنه لم يفعل ذلك؛ إذ هذه هي ما "آمن بها" إبراهيم و"قبِلها"، "وتشبّث بها مرتقِباً" (2026، 4749). لم يخطر ببال كيركيغارد أن يكون إبراهيمُ قد رأى وجود الله بحد ذاته غير معقول، أو أنه شكك في هوية مَن يَسمَع صوته. تكمن عظمة إيمان إبراهيم، بالنسبة لكيركيغارد

(كما في الكتاب المقدس)، في ثقته بالله فيما يُخبره به الله، وليس في اعتقاده، وسط شكوك عقلانية، أنّ الله موجود أو أنه حقاً هو الله الذي يتحدث إليه.

ذكر كيركيغارد في مرحلة ما أنّ إبراهيم ربما يكون قد "أساء فهم الإله" (90)، لكنه لا يتابع حتى هذا الاحتمال بوصفه مصدر اختباره أو عظمة إيمانه. ينحصر اختبار إبراهيم بالأحرى في اضطراره للامتثال إلى أمر الله بذبح إسحاق، الأمر الذي لا يتناقض مع وعود الله السابقة فحسب، بل يتناقض أيضًا مع واجبه الأخلاقي، الواجب الذي هو من الله أيضًا، الذي يحظر القتل ويطلب منه أن يحب إسحاق كما يحب نفسه. إنه اختبار يعتبره كيركيغارد دليلاً على إمكانية "التعليق الغائي للأخلاق" (79). في ضوء شرحه وتعليقه، يأخذ كيركيغارد على نحو مسلَّم به أنّ إبراهيم كان في [حالة] حضور آني لله. إنّ إبراهيم هو الرجل الذي "جاهد مع الله" (19). واختباره "هو مسألة بينه وبين الكائن الأبدي الذي هو موضوع الإيمان" (75)؛ ينشأ إيمانه من كونه "فردًا" "يقف بوصفه الخاص في علاقة مطلقة بالمطلق" (82). يكمن التحدّي لعقل إبراهيم فيما يقوله الله، لا في وجود الله أو هُويّته.

الإيمان الإلهي مقابل معرفة الله في الكتاب المقدس

أستنتج، إذن، أنّ الإيمان الكتابي ليس هو اعتقاد أنّ الله موجود (سواء بواسطة الإيمان البشري أو الإلهي) ولا هو اعتقاد أنّ الله هو الذي يسمَع المرءُ صوتَه، بل هو تصديق الله عندما يتكلّم. إذا كان هذا التأويل صحيحًا، فيجب ألّا نركّز على مفهوم الإيمان الكتابي من أجل اكتشاف الرؤية الكتابية لـ ماذا يعني أن تعرف أنّ الله موجود، بل يجب أن نركّز على تلك المعرفة نفسها، التي يفترضها الإيمان الكتابي مسبقًا، بقدر ما تشير المدونة الكتابية إلى ما تكون عليه. تشير المدونة إلى أنها تشبه إلى حد كبير الدراية المباشرة والفورية بالله. ما هو على المحك بالنسبة لإبراهيم هو ما إذا كان يصدّق ما يقوله الله، وليس ما إذا كان يعتقد أو يعرف أنّ الله موجود؛ تفترض قصته أنه يعرف الله مسبقاً.

كما رأينا من تحليلنا للمعرفة عبر الدراية في الفصل الأول، لا يترتب من

حقيقة أنّ إبراهيم كان على دراية بالله أنه صاغ كل اعتقاد لديه عن الله بشكل صحيح؛ الدراية لا تعني العصمة. لكن دراية إبراهيم بالله كانت مصدرًا فريدًا وأصليًا لتلك الاعتقادات عنه التي صاغها بشكل صحيح؛ وبذلك، كانت مصدر معرفته بالله. تضمنت هذه المعرفة، وفقًا للمدونة الكتابية، أنّ الله هو إله واحد فقط، في تناقض صارخ مع تعدد الآلهة عند عائلته الكلدانية وقبيلته وأسلافه (يشوع 24:2). عرفَ إبراهيم أيضًا أنّ هذا الإله الواحد "خالق السماوات والأرض" (تكوين 14:22)، سامع الصلاة (التكوين 17 :20)، حاضر بشخصه "الذي سرتُ أمامه" (التكوين 24:40)، عادل (التكوين 18 : 25)، حكيم وأمين (التكوين 24:7).

ما هي طبيعة هذه المعرفة؟ في اللغة اللاهوتية، هل هي طبيعية أم وحي؟ إنّ الصورة الكتابية، كما أراها، هي أنّ هذه المعرفة طبيعية، وليست وحياً، أو، كما واجهنا في قصة إبراهيم، ربما مزيجاً من الاثنين، ولكن مع المعرفة الطبيعية كأساس. لأنّ الكثير من المعرفة مفترض مسبقاً بواسطة إيمان إبراهيم وعلى نحو مؤكد معرفة أنّ الله موجود. يصدِّق إبراهيم ما يقوله الله لأنه يثق به. ولا يمكنه أن يثق به إلا لأنه يعرفه بشكل مستقل عن تصديق ما يقوله؛ وإلا فإنّ ثقته لا يمكن أن تكون أساس اعتقاده. أو، من باب المجادلة من زاوية مختلفة، افترض أنّ إبراهيم عرفَ هذه القضايا عن الله (أنه كائن واحد، خالق السماء والأرض، وما إلى ذلك) من خلال وحي الله له بهذه القضايا. عندئذ، لا يمكن أن يكون أساس تصديقه بهذه القضايا هو ثقته بالله، لأنه لم يكن يعرف بعد من هو الذي يوحيها إليه. لكنّ إبراهيم يثق بالله كأساس لتصديق ما يقوله الله. من هنا، يجب أن يعرف اللهَ بشكل مستقل عما يقوله اللهُ على نحو مستقل، أي عن وحيه لإبراهيم* إذا لم تكن هذه المعرفة عن الله وحياً، فلا بد أن تكون معرفة طبيعية عن الله.

(*) جادلت بمزيد من التفصيل بشأن هذه الطريقة المتعلقة باستعمال التمييز بين المعرفة والإيمان في "Knowledge, Believe, and Revelation: A Reply to Patrick Lee"، في Faith and Philosophy.

أساس الثقة

قد يُعتَرض بأنه إذا كان إبراهيم قد عرفَ الله مسبقاً بالطريقة الطبيعية التي أزعم أنه قام بها، فكان يجب أن يجد شهادة الله (الوحي) جديرة بالاعتماد على نحو تام ببساطة بالنظر إلى مَن هو الله. قد يُسأل، عندئذ، لماذا يُعدّ إبراهيم رمزاً للإيمان؟ وقد يُسأل كيف كان يَسَع ابراهيم أن يأتي بأي شيء سوى التصديق؟ لماذا يجب أن يشكك في كلمة الله، البالغ حد الكمال، أكثر مما أننا نادراً ما نشكك في شهادة أصحابنا من البشر، غير البالغين حد الكامل؟ لماذا كان هناك، كما هو واضح، أي عدم إيمان مختلِط بإيمان إبراهيم؟

يجب أن تكون الإجابة عن هذه الأسئلة واضحة. ففي كثير من الأحيان يكون ما نصل إلى تصديقه هو مسألة ما يجب أن نقرر تصديقه أمام الأدلة المعارِضة. هكذا كان الحال مع ابراهيم. ففي بعض المناسبات، افتقر إبراهيم إلى الثقة الكافية بالله لكي يقرر تصديقه أمام الأدلة المعارِضة (تكوين 18 ,17 :17 ,14 :16). ومع ذلك، ليس لتلك المناسبات يُذكَر إبراهيم بوصفه رمزاً الإيمان، بل لمناسبات أخرى، عندما صدّق اللهَ أمام الأدلة المعارِضة. إنه رمز للإيمان لأنّ إيمانه كان نتيجة تحدٍّ أخلاقي، اختبار، تطلَّب قرارًا منه.

إذا كان الإيمان، كما يُقال كثيرًا، ينطوي على قفزة، فهو قفزة من الاعتماد على الذات إلى الاعتماد على الله، لأنّ ما يقوله الله، على وجه التحديد، غالبًا ما يتعارض مع الاستنتاجات التي يتوصل إليها البشر عندما يُتركون لخبرتهم الخاصة وتفكيرهم بقدر ما يستبعدان الله. لم يكن لدى إبراهيم أي طريقة لِيعرف من خلال خبرته وتفكيره أنّ "الربّ سيدبِّر الأمر"؛ عرفَ ذلك فقط من خلال الإيمان بالله. كذلك الحال مع كل القضايا الرئيسية التي لا يعرفها المسيحيون إلا من خلال الإيمان: أنّ المسيح هو الرب المتجسد؛ أنه قام من القبر؛ أنه يغفر الذنوب؛ وأنه سيأتي مرة أخرى. من خلال خبرتهم الخاصة وتفكيرهم بعيدًا عن الله، يكون لدى المسيحيون القليل من الأدلة لصالح هذه القضايا والكثير من الأدلة ضدها. بدون معرفة أصلية مسبقة بوحيٍ الله لهذه الأمور، لن يواجه المسيحيون أي نزاع حقيقي

على الإطلاق بين تصديق ما يوحي به الله وما قد تقودهم خبرتهم الخاصة وتفكيرهم بعيدًا عن هذه المعرفة إلى الظن بأنه ينطبق على هوية المسيح، وقيامته ونعمته ومغفرته ومجيئه من جديد. لكن عند التسلّح بهذه المعرفة عن الله وبِوَحْيه، قد ينشأ مثل هذا النزاع. على أية حال، وبالتناسب مع قوة إيمانهم، سيُظهِر المؤمنون ما يسميه سي. إس. لويس "العناد في الاعتقاد" فكما يتضح في مقال لويس الذي يحمل هذا العنوان، إنّ العناد هو على وجه التحديد عنادٌ في الثقة أو الاطمئنان: "لم تعد تُواجِه حجة تَطلُب موافقتك، بل شخصاً يَطلُب اطمئنانك" (26). مصدر هذا الاطمئنان هو ذلك الشخص الإلهي، الذي يُعرَف (كما جادلتُ) ليس عن طريق الاستدلال بل عن طريق الدراية المباشرة. يقول لويس: "لأنه يبدو لنا... أنّ لدينا شيئاً يشبه المعرفة-عن-طريق-الدراية بالشخص الذي نؤمن به، على الرغم من أنه قد يكون غير كامل ومتقطع" (25).

نموذج آخر: القديس بولس

هذا الفارق المهم للغاية بين معرفة الدراية بالله الذي هو موضوع الثقة وبين الإيمان بما يقوله الله التُقِطَ على نحو جيد في تصريح بولس، "إنني أعرف مَن آمنت به، وموقن أنه قادر على أن يحفظ وديعتي إلى ذلك اليوم" (2 تيموثوس1:12). يستخدم بولس الفعل اليوناني oida لـ "أعرف=know"، والذي يشير إلى معرفة الدراية الشخصية؛ pepisteuka (من pisteuo) لـ "آمنت=believed"؛ و pepeismai (من peitho) لـ "موقن=am sure" يتضمن كل من هذين الفعلين الأخيرين كلاً من "يؤمن و "يثق في معناه. الأول (pepisteuka) يكون الربّ فيه موضوعاً له ويمكن أن يعني إما "الثقة بالله" أو "الإيمان بالله" أو كليهما؛ والثاني (pepeismai) تضمَّن البند "أنّ=that"، وبالتالي، قضية ما، كموضوع له. فيما يتعلق باليقين الذي يشير إليه هذا الأخير، يقول **مفسِّر العهد الإغريقي** [The Expositor's Greek Testament]: "في جميع المواضع التي يستخدم فيها القديس بولس pepeismai، يكون حريصاً على عدم ترك أي شك في يقينه" (المجلد الرابع، 154). مثال آخر على يقين بولس هو

تصريحه المعروف جيدًا "أنه لا الموت ولا الحياة... ولا أي شيء آخر في كل الخليقة، سيكون قادرًا على فصلنا عن محبة الله التي في المسيح يسوع ربنا (رومية 8: 38, 39). بإيجاز، إنّ معرفة بولس بوجود الله شيء، وإيمانه بيقين أن لا شيء سيفصله عن الله شيء آخر. الأول هو المعرفة من خلال الدراية بالله. والثاني (في نظريتي عن المعرفة بوصفها اعتقاد صادق مسوَّغ) معرفة من خلال الإيمان، الإيمان الذي يثق بالله فيما يقوله. المعرفة الأولى طبيعية؛ الثانية مُوحى بها.

الصراع بين الإيمان والعقل

غالبًا ما يُعتقد أنّ الإيمان والعقل يتعارضان منطقيًا مع بعضهما بعضاً، وأنه إذا بدأنا بأحدهما، فنحن مطالبون منطقيًا بالتخلي عن الآخر. "عندما يتصادم الإيمان والعقل، دع العقل ينمحق قادَ الإحساس المرافق لهذه العبارة الساخرة بعض المتشككين العقلانيين إلى رفض الاعتقاد الديني نيابة عن العقل وبعض المؤمنين المتدينين غير الحذرين إلى رفض العقل نيابة عن الإيمان. هم مخطئون بنفس القدر. لأنه لا يوجد شيء متناقض بالضرورة في الاعتقادات التي يقبلها المؤمنون بناءً على شهادة الله أو في القضايا التي يعبرون فيها عن معرفتهم بالله. لا شكّ أنّ ما يقوله الله قد يتعارض مع ما قد يستخلصه هؤلاء المؤمنون (وغيرهم) عادةً من التفكّر في بعض خبراتهم. على سبيل المثال، من خلال التفكّر في بعض مسالك الخبرة البشرية، سواء تلك الخاصة بالمؤمنين أو غير المؤمنين، هناك أدلة مقنعة على أنّ البشر ظالمون أخلاقياً بطريقة متجذِّرة بعمق وواسعة الانتشار إلى حد ما. لكنّ الله يقول إنّ أولئك هم الصالحون الذين يؤمنون بما يقوله وما يفعله بيسوع المسيح. لا يوجد تناقض هنا، فقد يكون هناك أكثر من طريقة لكي نكون صالحين. مرة أخرى، إنّ الدليل قوي جدًا على أنّ البشر لا يحيون مرة أخرى بعد موتهم؛ لكنّ الله يقول سيكون هناك بعث من الموت وأرض وسماوات جديدة؛ والمسيحيون يؤمنون بذلك دون أي تناقض يُظهره أي أحد منهم على نحو مقنع.

الإيمان والكفر والمعرفة

لقد ناقشت طبيعة الإيمان الكتابي وقلت إنه يجب تمييزه عن معرفة الله التي يفترضها مسبقًا. من المهم أن نلاحظ أنّ الكفر (غياب الإيمان)، وهو الخصيم الكتابي للإيمان، يفترض مسبقًا معرفة الله، تمامًا مثل الإيمان. إذ الكافر، في الكتاب المقدس، ليس من يُخفق في "الإيمان بوجود الله"، أي، الذي ينكر أنّ الله موجود. مثل هذا الشخص هو بالأحرى جاهل بحسب المزامير (14:1; 53:1). كلّا، الكافر هو من يخفق في الثقة بالله أو ربما، بشكل أكثر دقة، من يَعدم الثقة بالله على نحو فاعل. نتيجة لذلك، لن يخفق فقط في تصديق ما يقوله الله؛ بل يشك في ذلك أو حتى يجحد ذلك. بيدَ أنّ عدمَ الثقة بالله ورفضَ تصديق ما يقوله، المكونان الأساسيان للكفر، يفترضان مسبقاً معرفة الله أيضاً. لا يمكنك أن تعدم الثقة، ولا يمكنك أن تعدم التصديق بشخصٍ ما لا تعرف بوجوده. في الكتاب المقدس، إنّ الكفرَ أو عدم التصديق، على غرار الإيمان، يفترض معرفة طبيعية بالله.

كيف يمكننا إذن أن نعلل الجاهل الذي ينكر وجود الله؟ كيف يمكن للمرء أن ينكر ما يعرفه؟ الجواب الكتابي في كل من إحالتيّ المزامير المذكورتين سابقًا هو أنّ الجاهل جاهل صراحة بسبب فساده الأخلاقي. يعلِّمنا نص العهد الجديد الكلاسيكي رومية 1، أنّ البشر "بإثمهم يحجبون الحق" أي أنهم يقمعون "ما يمكن معرفته عن الله" من "خلق العالم (رومية 1: 18,19). ومع ذلك، فإنّ الفساد الأخلاقي يرجع إلى الكفر. إذا كان كل هذا يبدو متناقضًا، فهو كذلك. لأنه مثلما ينبع الفساد الأخلاقي من الكفر، كذلك ينبع الصلاح الأخلاقي من الإيمان. لكنّ الصلاح الأخلاقي هو شرط لمعرفة الله. هذا ما يعلِّمنا إياه الكتاب المقدس "طوبى للأنقياء القلب فإنهم سَيرون الله" (متى 5:8). وهكذا، سيبدو أنه بدون الإيمان لا يمكن لأحد أن يعرف الله؛ لكنني جادلت بأنه بدون معرفة الله، لا يمكن لأحد أن يؤمن أو يجحد ما يقوله الله. هل هناك حقًا مثل هذه المعرفة بالله يفترضها الإيمان مسبقاً؟ وكيف يمكن أن تكون هذه المعرفة ممكنة، إذا كانت وظيفةَ الصلاح

الأخلاقي، وإذا "لم يكن هناك أحد يفعل الصلاح، ولا واحد" (مزامير 53: 3؛ 14:3)؟ هذه المشكلة هي النسخة الكتابية من المفارقة الأفلاطونية القائلة إنّ المعرفة هي الفضيلة، التي أشرنا إليها في الفصل الأول. سنرى أنّ هذا المفارقة تعود وتظهر مرة أخرى عند القديس أوغسطين وجون كالفن؛ لا ينبغي أن يكون هذا مفاجئًا، لأنّ تفكيرهم ضاربة جذوره في الأفكار الأفلاطونية والكتابية.

في الوقت الراهن، إنّ السؤال الإبستمولوجي الرئيسي هو، كيف يعرف البشر، المؤمنون أو غير المؤمنين، الله، وعلى وجه الخصوص، أنه موجود؟ الجواب الكتابي الضمني على هذا السؤال هو، كما جادلت، ليس بالإيمان، أي بالتصديق بما يقوله الله أو البشر، بل بالدراية المباشرة به التي يجب أن يفترضها الإيمان والكفر. وفق الرؤية الكتابية، إنّ البشر، سواء أولئك الذين يؤمنون بالله أو الذين لا يؤمنون به، يعرفون أنّ الله موجود بنفس الطريقة الطبيعية، ومن ثم، من خلالها يعرفون أنّ هناك عالمًا ماديًا خارجيًا أو أنّ هناك شيئًا مثل العدالة أو أنّ 2 ضرب 2 يساوي 4. هذه الطريقة هي من خلال الدراية بهذه الأشياء التي لا يمكن تسميتها إلا أنها فورية أو مباشرة، على النقيض من معرفة الشهادة والاستدلال. إذا كان هناك مثل هذا الشيء بوصفه النظرية الكتابية عن معرفة الله، أو إذا كانت هذه النظرية على الأقل مضمَّنة في الكتاب المقدس، فهذه هي، أو على الأقل هذا هو الجزء الأساسي منها.

من أجل تطوير هذه النظرية عن معرفة الله، يتعين علينا، بطبيعة الحال، أن نلجأ إلى الفلاسفة المسيحيين. والفيلسوف الذي صاغ أول نظرية مسيحية ذات تأثير كبير في المعرفة هو القديس أوغسطين. في الفصول الثلاثة التالية، أُبيِّن كيف جمعَ أوغسطين بين التصوّر الكتابي لمعرفة الله الذي دافعتُ عنه في هذا الفصل مع النظرية الأفلاطونية عن معرفة الصلاح.

* * *

References

Anscombe, E. "What Is It to Believe Someone?" In Rationality and Religious Belief, ed. C. F. DeLaney. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1979.

Berkhof, Louis. Systematic Theology. Grand Rapids, Mich.¤ Eerdmans, 1949.

Descartes, R. Discourse on Method and Meditations of First Philosophy, trans. D. A. Cress. Indianapolis: Hackett, 1980.

The Holy Bible, trans. James Moffatt. New York: Harper Bros., 1946.

Holy Bible, Revised Standard Version. New York: Thomas Nelson, 1952.

Kierkegaard, Sren. Concluding Unscientific Postscript, trans. D. F. Swenson. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1944.

Kierkegaard, Sren. Fear and Trembling, trans. W. Lowrie. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1952.

Lewis, C. S. "On Obstinacy in Belief." In The World's Last Night. New York: Harcourt, Brace and Co., 1960.

Mavrodes, George. Belief in God. New York: Random House, 1970.

Mavrodes, George. Revelation in Religious Belief. Philadelphia: Temple University Press, 1988.

Plantinga, Alvin. "Reason and Belief in God." In Faith and Rationality: Reason and Belief in God, ed. A. Plantinga and N. Wolterstorff. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1983.

Price, H. H. Belief. London: Humanities Press, 1969

Warfield, B. B. Biblical Doctrines. New York: Oxford University Press, 1929.

White, N. J. D. The Expositor's Greek Testament, vol. 4, ed. R. Nicoll. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1951.

Wolterstorff, N. "Evidence, Entitled Belief, and the Gospels." Faith and Philosophy 6, no. 4 (October 1989): 429459.

ثبت المصطلحات

A

Acting	فعل أو تصرف
Abuse	إساءة
attainability	إمكانية البلوغ
assessment	تقييم
altruism	إيثارية
actor	فاعل
assurance view	الرؤية التطمينية
assertion	تأكيد
authority	حجيّة . نفوذ
addressee	المخاطَب
addresser	المخاطِب
agency	فاعلية
attitude	موقف
affective attitude	موقف عاطفي
attunement	انسجام-تناغم
autonomy	استقلالية
advisor	الناصح
advisee	المستنصَح -المنصوح
agent	فاعل
assumption	افتراض
accountability	مساءلة
acquaintance = experience	التعرّف أو الدراية = الخبرة (عند مؤلف الملحق)

B

Blame	لوم
blameworthy	مستحق للوم
Basic	أساسي
betrayal	خيانة
bias	محاباة -تحيز
breakdown	انهيار
beneficiary	المستفيد
benefactor	المُحسِن، المعطي
biblical	توراتي، كتابي
believe that	يعتقد أنّ
believing	يصدِّق، يؤمن
believe in	يؤمن

C

commitment	تعهّد
constitutive	مؤسِّس
community	جماعة . مجتمع
cooperation	تعاون
contractarianism	التعاقدية
coercion	إكراه
conative	إرادي
cognition	معرفة
confidence	اطمئنان
communication	تواصل
covenant	ميثاق-عهد
condemnation	إدانة
conflation	خلط
conclusive	قاطع-حاسم
counsel	مشورة
command	أمر
count on	أعوّل على
countings	تعويلات
constrained maximizer	مُعظِّم مقيَّد
credulity principle	مبدأ السذاجة
contraries	متعارضان
contradictories	متناقضان
collective agency	الفاعلية الجماعية
categorical trust	الثقة القاطعة

expectation	توقع
explanation	تفسير
explicit	صريح
essential	أساسي-ضروري
emotional attitude	موقف انفعالي
ensure	يضمن
encapsulated interests	المصالح المغلّفة
exclusionary	إقصائي
evocative	المُذكِّر
endemic	مستوطن
elementary	أولي
equality	مساواة
expectation that	توقُّع أنّ
expectation of	توقّع مِن أو عن
entrusting	ائتمان
external	برّاني
evidentialism	النزعة الدليلية
edibility	صلوحية الأكل

F

Facts	حقائق
factual	وقائعي
foundationalism	تأسيسانية
frustration	إحباط
familiarity	ألفة
fitness	مواءمة-كفاءة
fiduciary betrayal	خيانة ائتمانية

G

Game-theoretic	التنظير بالنظريات الألعاب
genuine	حقيقي-أصلي
genuine trust	الثقة الأصيلة أو الحقيقية
groundless	عديم التسويغ-عديم الأسس
goods	سِلَع أو خيور (حسب السياق)
good will	النية الحسنة
guarantee	ضمان
grounds	أسس أو يؤسس
gratitude	امتنان

credence	مصداقية
collective agent	فاعل جماعي

D

Dependance	اعتماد أو اتكال إذا جاءت مع (reliance)
dependability	اعتمادية
durability	ثبات
deontic	واجبي
disparity	تفاوت
deliberation	تداول -تفكّر-تروّي
deception	خداع
descriptive	وصفية
defection	انشقاق
disregard	يتجاهل
dilemma	معضلة
definite	محدد-واضح
disappointment	خيبة أمل
distrust	عدم الثقة، يعدم الثقة
distortion	تشويه
discretionary power	الصلاحية التقديرية أو الاجتهادية
declarative	تصريحي
default	افتراضي، مبدئي
direct acquaintance	الدراية المباشرة
decide on	يختار
decide to	يقرر
divine	إلهي
dissonance	تنافر
dispositions	ميول
deflationary	تقليصي

E

Empowering	تمكين
expression	تعبير
expressive	تعبيري
evidential	دليلي
exploitation	استثمار

H

Hobbesian	نزعة هوبزية
honouring	تكريم
honesty	أمانة
holding true	التشبّث بصحة
hedonic efficacy	الفعالية التلذذية

I

Implicit	مضمر-ضمني
innate	فطري
idealized	مثالي
instrumental	ذرائعية-أداتية
incentives	حوافز
intrusion	تدخّل-تطفل
integrity	نزاهة
impose	يفرض
inherent	ملازم-متأصل
interpersonal trust	الثقة البين شخصية
intrapersonal trust	الثقة الشخصية
intimacy	تآلف-حميمية
invoke	يستدعي
interpretation	تأويل
intelligibility	وضوح-مفهومية
internal	جوّاني
intrinsic	جوهري
inducement	إغراء
inclusionary	تضميني
informant	مُخبِر

L

Letting down	خذلان
loyalty	ولاء

M

Motivation	حافز -دافع
meaningful	ذو مغزى-مفيد-بنّاء-هادف
manipulation	تلاعب
moralizing	أخلَقة، مؤخلِقة، إضفاء طابع أخلاقي

N

Normative	معياري
natural	طبيعي
normal	عادي- طبيعي
necessary	ضروري

O

Ordinary	عادي
obviating	تفادي
object	موضوع-شيء
outcomes	نتائج
obligations	التزامات
obstacles	عوائق
optimism	تفاؤلي
obstinacy in believe	العناد في الاعتقاد
openness	انفتاح، وضوح، صراحة

P

Paucity	عَوَز
Place abet	تُراهِن
perception	إدراك حسي
plead guilty	يقر بالذنب
payoff	عوائد
preferences	تفضيلات
power	سلطة
prudence	حيطة-تعقّل
placeholder	بديل
presuppositions	افتراضات مسبقة
presumption	استطالة-جرأة
presumptuous trust	الثقة الجريئة أو المستطيلة
pretence	تظاهر
progression	تقدّم
promise	وعد
promisee	الموعود
promisor	الواعِد
propensity	مَيل
principle of charity	مبدأ الإحسان
prohibitions	محظورات

امتناع	refraining
مواقف تفاعلية	reactive attitudes
تراجع- تقهقر	retrogression
النزعة الاختزالية	Reductionism
النزعة اللااختزالية	anti-reductionism

S

إيصال إشارة	signaling
شكوكية	skepticism
مراقبة	surveillance
تضامن	solidarity
مشبوه	suspicious
الشخص المخاطَب	second person
الموقف الشخصاني المخاطَب	second-personal attitude
متكلِّم	speaker
الثقة المتعقلة	sensible trust
القياس المنطقي	syllogism
غرابة	strangeness
مجتمع	society
الانغماس الاجتماعي	social embeddedness
تداول الأسهم	share trading
علامات	signs
إشارات	signals
معظِّم صريح	straightforward maximizer
إخلاص	sincerity
الثقة النافلة	supererogatory trust
اجتماعية	sociality
فوق المحسوس	super-sensible
القيد الدليلي المقيد-النطاق	scope-restricted evidentialist constraint

T

ثقة	Trust
شهادة	testimony
شهادي	testimonial
المؤتمَن . الموثوق به	trustee
الواثق-المؤتمِن	trustor

بدائي	primitive
أساسي-أولي	primary
احتمالية	probability
إمكانية	possibility
إسنادي-حملي	predicative
منظور	perspective
تنبؤ	prediction
حيرة	perplexity
عقوبات	penalties
وضع مشارِك	participant stance
موقف مشارِك	participant attitude
إشعار اتقائي	preemptive reminder
منطقة الظل الناقص	penumbral region
على نحو مقبول، على نحو منطقي [فصل 15]	plausibly
تصريح، إعلان	proclamation
أسبقية	priority

R

اعتماد	Reliance
إمكانية الاعتماد، الجدارة بالاعتماد، الاعتمادية	reliability
جدير بالاعتماد	reliable
مخاطرة- خطر	risk
التفكير المنطقي	reasoning
عقل- سبب	reason
المواقف التجاوبية (فصل 2)	reciprocating attitudes
الموقف التقابُلي (فصل 2)	reciprocal attitude
متقابلان (فصل 2)	reciprocals
تفسير تنقيحي	revisionary account
الردود التعقيبية السريعة	rejoinders
عقلانية	rationality
انعكاسية	reflexivity
مخاطرة	risk taking
معقول	reasonable
مكاسب	rewards
استياء	resentment
استذكار	retrospect

truth	صدق
trusted	الموثوق به
tacit	ضمني
trustworthiness	الجدارة بالثقة أو استحقاق الثقة
trustworthy	جدير بالثقة
trustful	مفعم بالثقة- موثوق
trusting	الوثوق أو الواثق [بحسب السياق]
Third-personal attitude	الموقف المراقِب
thick	ثقيل، غزير
Thin	خفيف، فقير
tilt-for-tat manner	أسلوب الواحدة بواحدة
team reasoning theory	نظرية التفكير الفَريقي
take my own word for it	\صدّقوا كلامي خذوا كلامي على محمل الجد

U

Undertakings	تعهدات
utility	منفعة
utterances	منطوقات- تلفّظات
underwriting	تعهد اكتتابي

V

Vulnerability	قابلية الطعن أو الضعف أو العرضة للطعن أو التعرُّضية
violating	انتهاك
Variable	متغير
value	قيمة
Virtue	فضيلة
voluntary	إرادي

W

Willingness	استعداد، رغبة
Warrant	استدعاء

قائمة بأسماء المساهمين

Stephen Darwall, Yale University
Jacopo Domenicucci, ècole Normale Supérieure
Paul Faulkner, University of Sheffield
Katherine Hawley, University of St Andrews
Edward S. Hinchman, University of Wisconsin, Milwaukee
Richard Holton, University of Cambridge
Karen Jones, University of Melbourne
Bernd Lahno, Frankfurt School of Finance and Management
Guy Longworth, University of Warwick
Victoria McGeer, Princeton University
Benjamin McMyler, Texas A&M University
Philip J. Nickel, Eindhoven University of Technology
Collin O'Neil, Lehman College, New York
David Owens, King's College London
Philip Pettit, Princeton University
Thomas Simpson, University of Oxford
Robert Stern, University of Sheffield



بول فوكنر: أستاذ محاضر في الفلسفة في جامعة شيفيلد والجامعة الملكية في لندن. ترتكز أبحاثه على الابستمولوجيا الاجتماعية وبشكل خاص ابستمولوجيا الشهادة ودور الثقة في حياتنا الجامعية.

من مؤلفاته:

Knowledge on Trust (2011)

له ما يزيد عن 35 مقالة منشورة في مجلات محكمة ونحو 10 مساهمات كفصول في عدة كتب.



توماس سمبسون: أستاذ مساعد في الفلسفة والسياسية العامة في كلية بلافاتنك، جامعة أوكسفورد، وزميل باحث أوّل في كلية وادهام، جامعة أكسفورد. مهتم بشكل خاص بموضوع الثقة.
له عدد من المقالات.



مصطفى سمير عبد الرحيم:
طبيب أسنان، من مواليد 1989، ديالى، العراق.
مهتم بفلسفة اللغة والعقل وابستمولوجيا الثقة.

صدرت له عدة ترجمات:

- فتجنشتاين و"في اليقين" لأندي هاميلتون
- في صحبة الوعي أو موسوعة بلاكويل عن الوعي لسوزان شنايدر وماكس فيلمانز
- موسوعة بلومزبري في فلسفة الطب النفسي شريفة تكين وروبين بلوم
- فيتغنشتاين وميرلوبونتي- تحقيق في جليل أوجه الشبه والاختلاف ودقيقها بينهما لكومارين رومدين-روملك
- الثقة والأخلاق والعقل البشري لأولي لاغرسبيتز.



فلسفة الثقة

إسهامات مميزة مُطوّرة وتأسيسية

لا شك أنّ الثقة أمر أساسي في حياتنا الاجتماعية. فمن خلال الوثوق نعرف ما يخبرنا به الآخرون. فنتصرف على هذا الأساس وعلى أساس الثقة بوعودهم وتعهداتهم الضمنية. وبذلك، تدعم الثقة التعاون المعرفي والعملي على حد سواء وتمثّل مفتاح المناقشات الفلسفية حول شروط إمكانية حدوثه. فعلى الجانب العملي، تتناول مناقشات التعاون ما يجعل المجتمع ممكنًا - كيف أنّ الحياة ليست حربًا بالمعنى الهوبزي، أي، الجميع ضد الجميع. وعلى الجانب المعرفي، تتناول مناقشات التعاون ما يجعل تجميع المعرفة ممكنًا - وبالتالي الصَرح الذي هو العلم. لا يقتصر ثراء هذا الكتاب على بَيان علاقة الثقة بالتعاون والمعرفة والفلسفة الاجتماعية بل يتوسع فيشمل طبيعة الثقة وأشكالها، والمسائل المنهجية في دراسة الثقة، والتوقعات المعيارية المقترنة بالثقة، والعلاقات بين الثقة والجدارة بالثقة، وبين الثقة والاعتقاد، وبين الثقة والاعتماد، وسيكولوجيا الثقة، وتطور الثقة، ومختلف الأفعال الكلامية التي يبدو أنها "تستدعي" الثقة (لاسيما الوعد، الشهادة، التأكيد)، والثقة بالمجموعات وفيما بينها. بإيجاز، يجذب هذا الكتاب الفلاسفة السياسيين والاجتماعيين بقدر ما يجذب الإبستمولوجيين وفلاسفة الأخلاق

يضم خمسة عشر مقالة جديدة حول فلسفة الثقة. تُطوّر هذه المقالات السجال الفلسفي الراهن حول الثقة وتُوسّعُه وستوفّر أصلاً مرجعياً لأي عمل المستقبلي حول الثقة. وقد أضفتُ في آخر الكتاب ملحقاً بترجمتي عن الثقة والإيمان عند النبي إبراهيم عليه السلام يناقش من منظور فلسفي ثقة إبراهيم بربّه أثناء امتحانه بذبح ابنه عليه السلام. وقد ألفيتُ هذه المساهمة من أفضل المساهمات في موضوعة الثقة الدينية وتغطي جانباً لم يعرّج عليه محررا هذا الكتاب.

"لا بد من تهنئة بول فوكنر وتوماس سمبسون على هذا المجلّد الممتاز حول موضوع الثقة الذي جاء في الوقت المناسب (الذي تتزايد فيه النقاشات حوله). يغطي الكتاب مجموعةً متكاملةً، من الجوانب الاجتماعية والسياسية للثقة، وأخلاقيات الثقة، إلى ابستمولوجيا الثقة. إنه يجمع بعضاً من الشخصيات البارزة في هذا الموضوع، إلى جانب ممن هم غير معروفين. أوصي به بشدة لأي شخص لديه اهتمام، ولو كان عابراً، بطبيعة الثقة"

من مراجعات سانفورد سي. غولدبرغ، نوتردام الفلسفية

ابن النديم للنشر والتوزيع
51 شارع نهار بلعيد فويدر - وهران
هاتف: 03 76 20 661 213 +
فاكس: 88 97 25 41 213 +
ص.ب: 357 السانيا زرباني محمد
وهران - الجمهورية الجزائرية
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون
الحمراء - شارع ليون - برج ليون. ط6
ص.ب.113/6058
خلوي: 28 28 69 3 961 +
هاتف: 37 04 74 1 961 +
بيروت - لبنان
email: rw.culture@yahoo.com